# في
# المسافة بين
# القرآن والقراءة


## علي مبروك


**القرآن والصراع**

**على المعنى**

# -1-

سوف يجد الجميع, في مصر( من إسلاميين وليبراليين ويساريين وغيرهم) أنفسهم, في مواجهة حقيقية أن الأنظمة الفكرية التي لطالما التمسوا منها إجاباتهم علي ما يطرحه عليهم واقعهم من أسئلة, لم تعد قادرة علي تقديم اجابات غير مكرورة علي أسئلة اللحظة الراهنة.ومن هنا ما سوف يضطر اليه الكافة, في مصر ما بعد مبارك, من لزوم التفكير خارج حدود الأنظمة والأنساق المعرفية التي استقرت علي مدي قرون.

فإذ سيجد الداعي الي الحل الليبرالي نفسه في مواجهة السؤال: لماذا أخفقت وصفته الليبرالية ـ التي تلح علي ضرورة تقييد السلطة بالمؤسسة والتنظيمات البرلمانية والحزبية ـ في إخراج مصر من أزمتها, رغم بدء تعاطي هذه الوصفة العلاجية مع ابتداء النصف الثاني من القرن التاسع عشر؟, فإن الداعي الي الحل الإسلامي سوف يجد نفسه, بدوره, في مواجهة حقيقية أن المنظومة الفقهية المتوارثة عن السلف, لن تكون قادرة علي مواجهة تحديات ما بعد الخروج من المواقع الذي كان فيه الإسلاميون مجرد معارضين لأنظمة حكم فاسدة( وعلي النحو الذي كان يكفيهم فيه أن يرفعوا راية تقوي السلف في مواجهة فساد الحكم, فيحتشد الناس خلفهم), الي مواقع السلطة التي عليها أن تجد حلولا ناجزة لمشكلات بالغة التعقيد والتركيب, وهي مشكلات لا يمكن توقع العثور علي إجابات جاهزة لها عند السلف, الذين كانوا يعيشون في اطار نظام للعالم يختلف بالكلية عن ذلك الذي يعيش فيه المسلمون اليوم.

فقد كان العالم قبل انبثاق عصر الحداثة( الذي لا يمكن حتي لمن يرفضه أن ينفلت من تحديداته), أدني ما يكون الي مجموعة وحدات حضارية تنغلق كل واحدة منها علي نفسها, وتستطيع لذلك أن تعيش بحسب قانونها الخاص, وهكذا عاش السلف إسلامهم بحسب ما يسمح به نظام هذا العالم البسيط, وأما اليوم, فإن العالم قد انفتح علي بعضه, علي النحو الذي أدي الي تبلور قيم سياسية

وحقوقية تقوم علي حراستها مؤسسات عالمية لا يقدر أحد علي أن يضع نفسه خارج فاعلية تقريراتها الملزمة. وهنا ينبثق السئوال: هل يمكن للمسلم الراهن أن يعيش ضمن ظاهرة هذا العالم المنفتح والمعقد, في آن معا, بما ينتمي الي نظام عالم بسيط كان بمقدور كل تشكيل حضاري فيه أن ينغلق علي نفسه؟
لابد من الوعي بأن فاعلية ما أنتجه وفكر فيه السلف تقف عند حدود عالمهم ولسوف يكون من الظلم وعدم الإنصاف استدعاء هذا الذي أنتجوه وفكروا فيه للاشتغال في اطار اللحظة الراهنة, لما يؤول اليه ذلك من اظهار قصورها وعدم نجاعتها. وهنا يظهر واضحا أنه لا شيء يؤدي الي نسبة القصور الي ما أنتجه السلف إلا ما يمكن نسبته الي مسلمي هذه الأيام من الكسل والقصور العقلي الذي يجعلهم يستسهلون حلول السلف الجاهزة, بدلا من التفكير في ابداع حلول خلاقة لمشكلات واقعهم.
والحق أن المسلم المعاصر لن يكون قادرا علي العيش في انسجام مع عصره, فاعلا فيه ومساهما في تشكيله وتحديد صورته, ما لم يعد النظر في طبيعة علاقته, لا مع السلف فقط, بل ـ وهو الأهم ـ مع مصادر الإسلام الكبري, وعلي رأسها القرآن. لابد, إذن, من إعادة النظر في علاقة الخضوع غير المسئولة من جانب المسلمين لأنظمة الفكر والمعرفة المتوارثة عن أسلافهم, ومنها المنظومة الفقهية بالطبع, ليس فقط لأن هذه المنظومة تعكس نوع وطبيعة علاقات القوة السائدة اجتماعيا وتاريخيا علي النحو الذي راح يضعها في تناقض مع الروح القرآني في بعض الأحيان, وذلك بحسب ما لاحظ البعض من المفسرين القدماء( كابن كثير), بل ولأن تلك المنظومة ـ وهو الأهم ـ تنبني علي نمط من العلاقة مع القرآن يحتاج الي مراجعة بسبب ما تنتهي اليه تلك العلاقة من إفقار القرآن والوعي معا.
فعلي الرغم من أن الفضاء كان ـ ولا يزال ـ يتسع لضروب من العلاقات الممكنة مع القرآن, فإن علاقة بعينها مع القرآن هي التي سادت واستقرت بين المسلمين, بعد أن تحققت لها الغلبة والسيادة بعد سنوات قليلة من وفاة النبي( صلي الله عليه وسلم) الكريم, وأعني مع انفجار أحداث الفتنة الكبري التي تكاد تكون اللحظة الأكثر مركزية في تحديد مصائر الإسلام علي صعيدي السياسة والثقافة.
فحين طلب معاوية بن أبي سفيان من جنده, الذين تهددتهم الهزيمة ودارت عليهم الدائرة في مواجهتهم مع جيش الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ إبان موقعة صفين الشهيرة, أن يرفعوا القرآن علي أسنة الرماح, فإنه كان يصوغ نوعا من العلاقة مع القرآن هو الذي ساد وترسخ للآن, وهي العلاقة التي يحضر ليها القرآن بما هو سلطة ناطقة بذاتها, ولا يمكن أن يكون موقف الناس منها إلا محض التكرار والإذعان. وفي كلمة واحدة, فإنه القرآن بما هو سلطة إخضاع.
وبالطبع فإن الإمام علي قد راح يفضح الخديعة والمكيدة في هذه الحيلة الأموية, وما انبني عليها من العلاقة مع القرآن كسلطة ناطقة, مؤكدا أن الأمويين ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن, وأنهم يحتالون بذلك سعيا إلي تثبيت سلطتهم السياسية. وهكذا فإنه قد مضي يؤكد أن القرآن ليس سلطة تملك لسانا تنطق به, بل إن الناس هم الذين ينطقون بلسانهم عنه, ويسعون إلي وضعه كسلطة ناطقة ليخفوا وراءها سلطتهم, ويضفو عليها قداسته. إن ذلك يعني أن القرآن يحضر عنده, لا كسلطة تنطق بلسان, وليس للناس إلا الإذعان لهذا الذي تنطق به, كالصم البكم العمي الخرس الذين لايفهمونه, بل كساحة يتفاعلون فوقها مع الوحي الإلهي, وينطقون عنها بما يفهمونه منها بحسب ظروفهم وأحوال زمانهم. وفي كلمة واحدة, فإنه القرآن هنا, لا كسلطة إخضاع, بل بما هو ساحة تفكير وإبداع.
وهكذا فقد أدرك الإمام علي أنها سلطة الناس تريد أن تخفي نفسها وراء هذا التصور للقرآن كسلطة, وبما يعنيه ذلك من أن الناس يتصورون القرآن بحسب ما يريدون لأنفسهم أن يكونوا عليه. فإن أرادوا لأنفسهم أن يكونوا سلطة لا تملك المساءلة والمحاسبة( وهو ما أراده الأمويون لأنفسهم علي أي حال بحسب ما ظهر جليا مع عبد الملك بن مروان), فإنهم يتصورون القرآن كسلطة فوق البشر, وليس كموضوع لأفهامهم, وأما إذا تقبلوا أن تكون سلطتهم موضوعا لتقويم الناس ومحاسبتهم(بحسب ما أراد الإمام علي لنفسه فيما يبدو), فإنهم يتصورون القرآن ساحة لأفهام الناس وتفاعلاتهم. وإذن فإنه التحديد المتبادل, حيث يصوغ الناس صورة القرآن علي النحو الذي يخدم ما يريدونه لأنفسهم, وبما يعنيه ذلك أيضا من أن جوهر الأزمة إنما يقوم في نوع

العلاقة الراسخة مع القرآن, وليس أبدآ في القرآن.
وبالطبع فإنه إذا كانت طريقة معاوية والأمويين علي العموم, في تصور القرآن كسلطة إخضاع قد تحققت لها الهيمنة والسيادة, في مواجهة طريقة الإمام علي التي كان عليها أن تنزوي إلي الهامش مع الهزيمة التراجيدية للرجل في حقل السياسة, فإنه يبدو واضحا أن المسلمين لن يكونوا قادرين علي مواجهة أسئلة وتحديات اللحظة الراهنة, ما لم يعيدوا النظر في ذلك التصور الذي فرضه الأمويون للعلاقة مع القرآن. فإن إعادة النظر تلك, هي التوطئة اللازمة لعلاقة مع القرآن يستعيد معها حضوره كساحة تتفاعل فوقها أفهام البشر مع الوحي الإلهي علي نحو أكثر انفتاحا وحرية. ولعل ذلك وحده هو ما يسمح للقرآن نفسه بالانكشاف عن مكوناته الثمينة التي يعجز الوعي في حال فقره وخضوعه الراهن عن بلوغها والإمساك بها. وإذن فإن الحاجة ماسة لعلاقة مع القرآن يتحرر فيها الوعي من خضوعه من جهة, ويتجاوز فيها القرآن ما انتهي إليه من الترديد والتكرار من جهة أخري. ولعلي أقطع, عن يقين, بأن أي سعي إلي صوغ علاقة مع القرآن( وأكرر علاقة جديدة مع القرآن) سيجد نفسه ملزما بالبدء من الإجتهاد الثمين الذي قدمه الراحل الجميل نصر أبو زيد, وهو الإجتهاد الذي يعجز الكثيرون عن الإمساك بجوهره العميق لما يتخبطون فيه من سوء الفهم.

## -2-

يرتبط السعي الدءوب للكثيرين في مصر إلي تسييد المنظومة المعرفية القديمة( في شتي جوانبها الفقهية والتفسيرية والعقائدية والحديثية وغيرها); بتحويلها إلي مطلق يتجاوز حدود الارتباط بأي شروط تاريخية أو معرفية. وغني عن البيان أن هذا التحويل لها إلي أبنية مطلقة إنما يقوم علي تصور لما تحمله من المعني; وعلي النحو الذي يكون فيه هذا المعني من قبيل المعطي الذي يتم تلقيه جاهزا, وليس من قبيل التكوين التاريخي الذي ينتجه البشر) في تفاعلهم مع النصوص), علي نحو يعكس إمكان تجاوزه والانتقال منه إلي غيره.
وإذا كان تصور المعني كتكوين ينتجه البشر يقوم علي ربطه بالنظام اللغوي للخطاب من جهة, وبكل من حركة الواقع وأفق القارئ من جهة أخري, فإن تصوره كمعطي يقوم علي اعتباره قصدا لصاحب النص يقوم فيه ثابتا وجاهزا; وبكيفية يكون معها هبة مخصوصة يعطيها صاحب النص لمن يشاء. وبالطبع فإنه إذا كان التصور الأول للمعني كتكوين ينطوي علي تأكيد حركيته وانفتاحه( بما يتفق مع طبيعة الوجود الإنساني), فإن تصوره كمعطي ينطوي علي تأكيد إنغلاقه والسعي إلي احتكاره. ولكن الأخطر من ذلك هو أن هذا التباين بين تصورين للمعني إنما يعكس حقيقة أن عالم المعني هو, في حقيقته, ساحة للتصارع الاجتماعي والسياسي. فإذ يكشف تصور المعني كتكوين ينتجه البشر عن الدور الفاعل لهم, فإن تصوره كمعطي يتلقاه البشر جاهزا يكشف, في المقابل, عن محض خضوعهم واستلابهم. ولعل ذلك يعني أن ما يجادل به الساعون إلي احتلال صدارة المشهد السياسي المصري الراهن من أن معني القرآن هو معطي ثابت جاهز تلقاه السلف وصاغوه في أنظمة سلوك واعتقاد لابد من تكرارها الآن, لا يجاوز كونه مجرد ستار يخفون وراءه سعيهم لإخضاع الجمهور والسيطرة عليه. وهكذا فإن السعي إلي تثبيت هيمنة السلف كسلطة قابضة علي الرأسمال الرمزي للجماعة الذي يتمثل في المعني الخاص بكتابها الأقدس, ينطوي علي القصد إلي تحصين السعي السياسي لجماعة بعينها وراء سلطة هؤلاء السلف.
والغريب حقا أن هناك من الشواهد الكثيرة ما يدل علي أن ممارسة هؤلاء السلف الذين أريد لهم أن يكونوا قابضين علي نوع من المعني المكتمل الثابت والمتفق عليه للقرآن, لا تشي أبدا باعتقادهم في هذا النوع من المعني المعطي للقرآن. ولعل مثالا لتلك الشواهد يتأتي مما تحتشد به- وبغزارة ملافتة- موسوعات التفسير والفقه الكبري مما يمكن إعتباره تأريخا واسعا لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين تتشكل منهم النواة الصلبة لجيل السلف. ولعل نظرة علي تلك الأفكار والآراء تتبدي عن ضروب من التباين والتعارض الحاصل بين هذا السلف; سواء تعلق الأمر بفهم آية أو استنباط حكم أو غيره. وبالطبع فإن الأصل فيما يقوم بينهم من التباين إنما يجد ما يؤسسه في الأفق المعرفي والاجتماعي الذي يؤطر وعيهم, وفيما عرفه واقعهم من تطور; وذلك فضلا عن الطبيعة اللغوية للخطاب القرآني التي تجعل منه ساحة للاضمار والإجمال والإطلاق

والتضمين والتعميم; بل وأحيانا للسكوت وعدم التصريح, وذلك علي النحو الذي إقتضي اجتهادا بشريا في إنتاج المعني, كان لابد أن يتباينوا فيه بحسب ميولهم وانتماءاتهم. ولعل وعيهم بأنهم كانوا ينتجون المعني باجتهاد, ولا يتلقونه جاهزا كاعتقاد, يتجلي فيما كانوا يختتمون به أقوالهم- أو كتاباتهم- من تعبير والله أعلم; الذي يكشف عن روح منفتحة لا تعتقد في امتلاكها لكامل العلم, بل إنها تفتح الباب- بما يعكسه هذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها- أمام الآخرين ليضيفوا اجتهاداتهم إلي- أو حتي علي أنقاض- إنجازها. وتأتي المفارقة, هنا, من السعي إلي تثبيت الاعتقاد بأن هؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معني القرآن, ضمن شروط وعيهم وواقعهم, قد تلقوا المعني علي سبيل الهبة المخصوصة لهم, وأن أحدا بعدهم ليس له إلا أن يقف عند حدود هذا الذي تحصلوا عليه في لحظة فريدة, لا سبيل لتكرارها أبدا. وكمثال علي أن المعني كان ساحة للاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة, فإنه يمكن الإشارة إلي ما أورده أبوبكر الجصاص في أحكام القرآن من اختلاف الصحابة وقولهم بالرأي في عديد من المسائل المتعلقة بأحكام المواريث. يدهش المرء حين يفاجئه الاختلاف حول آيات الأحكام التي يشيع القول إنها من قبيل ما هو قطعي الدلالة, ولكن ماذا بوسعه أن يفعل والرجل يقول: وقد إختلف السلف في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة يعني إذا مات الزوج وترك الزوجة مع أبويه, أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع أبويها, فقال علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب وعبدالله بن مسعود وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت: للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقي, وما بقي فللأب, وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقي, وما بقي فللأب. وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما, وللأم الثلث كاملا من الميراث كله, وما بقي فللأب. وقال أي ابن عباس: لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقي. ورغم أن هذا الذي مضي إليه ابن عباس الذي تنسب إليه الروايات أنه حبر الأمة, وترجمان القرآن ودليل التأويل في ضرورة أن تأخذ الأم الثلث كاملا هو- علي قول الجصاص وابن كثير وغيرهما- ما يدل عليه ظاهر القرآن, لأن الله تعالي يقول:, فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث], فإنه يبدو غريبا انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين علي غير ما يقول به ظاهر القرآن. فإن زيد قد أجابه: إنما أنت رجل تقول برأيك, وأنا رجل أقول برأيي. وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي إنحاز إليه زيد ومعه علي قول ابن كثير- معظم الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة والأئمة الأربعة وجمهو العلماء, والذي يقول بما لم يجد له ابن عباس أثرا في كتاب الله, فإنه لن يجد إلا ما تورده المصادر من أنه التقليد الاجتماعي الأبوي الذي يرفض أن يكون للأنثي نصيب من الميراث يربو علي نصيب الرجل.

ولعل المفارقة تتبدي زاعقة حين يلحظ المرء أن الله الذي يتخفي وراءه الساعون إلي إخضاع البشر- وذلك من خلال طردهم من ساحة إنتاج المعني- سيكون, هو نفسه, الذي يؤشر علي جوهرية الحضور الفاعل للبشر في كل عملية الوحي( إنتاجا وقراءة).

# -3-

إذا كان أحد لايجادل في أن مصر هي أحوج ماتكون, في وضعها الراهن, الي الحوار, فإنه يلزم أن يكون حوارا منتجا ينفتح فيه كل فريق من أطراف نخبتها علي الآخر, وذلك علي النحو الذي تتسع فيه تصورات الواحد منهم للآخر. وعلي هذا فإنه ليس مطلوبا أبدا أن يتمترس كل فريق وراء تصوراته ساعيا الي فرضها علي الآخرين, أو مصرا عليها تاركا لهؤلاء الآخرين ـ حين تعوزه الحجة ـ حق قبولها أو رفضها; حيث الأمر لا يتعلق بتصورات تخص فردا أو جماعة يتداولونها داخل دائرتهم الخاصة, بل بتصورات يراد لها أن تصوغ مستقبل وطن لابد أن يتسع لجميع الفرقاء من غير إزاحة أو إقصاء.

ولعل الشرط اللازم لإنتاجية الحوار يتمثل في ضرورة ضبط المفاهيم التي يدور حولها الحوار, وذلك عبر المساءلة والوعي النقدي بما تبني عليه ويؤسس لها من أصول, قد لا تكون حاضرة في أذهان المتحاورين. وإذن فالأمر يتعلق بضرورة التعامل المعرفي مع المفاهيم, بدلا من التعامل

السياسي معها الذي يحيلها من موضوعات للدرس والفهم الي محض أدوات للتعبئة والحشد, وهو التعامل الذي لاينتهي, فحسب, الي إفقار المفاهيم علي نحو كامل, بل ويقود المتحاورين الي التقاذف والصدام.
وانطلاقا مما سبق فإن ما مضي إليه أحد أقطاب جماعة الإخوان المسلمين من القول: لا أعتقد أن أي شخص مسلم يعترض علي تطبيق القرآن, والحدود التي شرعها الله بنص القرآن, وأي مسلم لا يعجبه كلام ربنا,( فإن المشكلة تكون) مشكلته هو.. وإن من عنده حساسية من القرآن أو دينه, فليعلن هذا صراحة دون التمسح في الإخوان إنما يندرج ـ بما ينطوي عليه من تبسيطية هائلة ـ في إطار السعي الي حشد الناس وراء المشروع السياسي للجماعة التي ينتمي إليها الرجل, عبر الترويج لهذا المشروع علي أنه تطبيق القرآن والحدود المنصوص عليها فيه.
ولكن القول, في حال التعامل المعرفي معه, يفتح الباب للنقاش حول مسألة بالغة الجوهرية تتعلق بالكيفية التي يؤسس بها الناس علاقتهم مع القرآن والنصوص المقدسة علي العموم. وغني عن البيان أنه فيما يؤول التعامل السياسي الي إفقار القرآن علي نحو كامل, وذلك من حيث يجري توظيفه, في الأغلب, كقناع لسلطة تمارس القهر والإجبار, فإن التعامل المعرفي معه يفتح الباب أمام إمكانية تصوره كساحة تفاعل وحوار. ولعل ذلك يحيل الي ضرورة البحث في الطرائق التي سعي المسلمون عبرها الي تأسيس علاقتهم مع القرآن. وهنا فإنه يلزم العودة الي اللحظة الأكثر مركزية في تاريخ الإسلام بأسره, وأعني بها لحظة الفتنة الشهيرة.
فعندما إتجه الصحابي الجليل عمار بن ياسر ـ إبان موقعة صفين ـ بخطابه الي بني أمية قائلا: نحن ضربناكم علي تنزيله, واليوم نضربكم علي تأويله فإنه كان يكشف عن وعي لافت بحقيقة أن الصراع الذي تفجر في تلك الوقعة الأسيفة ـ التي لعبت الدور الأبرز في توجيه ما جري لاحقا في تاريخ الإسلام السياسي والثقافي هو صراع علي فهم القرآن وتأويله, في الجوهر. وإذا كان سؤال الفهم والتأويل هو, علي نحو ما, سؤال عن الكيفية التي يؤسس بها الناس علاقاتهم مع النصوص, فإن ذلك يعني أن ماجري آنذاك كان, في أحد وجوهه, صراعا علي كيفية تأسيس العلاقة مع النص( الذي هو القرآن بالطبع). وللمفارقة فإن التأمل في مواقف الفريقين المتقاتلين, في صفين يكشف عن كيفيتين متباينتين في تأسيس العلاقة مع النص/ القرآن. فإنه إذا كانت واقعة رفع المصاحف علي آسنة الرماح تمثل إستدعاء صريحا للنص ليلعب دورا في الصراع السياسي المحتدم, فإن ما تنطوي عليه تلك الواقعة من دلالة الربط بين المصحف والرمح أو السيف, يكشف عن تصور بني أمية للعلاقة مع النص بما هو قوة إخضاع, تحققوا من أنها أكثر نجاعة من السيف نفسه, وذلك من حيث ما تآدت إليه حيلة رفع المصاحف علي الرماح من إيقاف حرب لم يفلح السيف وحده في وضع حد لها. وهكذا فإن للمرء أن يتوقع تحول النص ـ مع بني أمية بالذات ـ إلي سلطة, أو ـ بالأحري إلي قناع لسلطة تحتجب خلفه وتمارس تحت رايته اقسي ضروب التسلط والقمع. ويرجع السبب في ذلك إلي أنه إذا كان السيف هو أداة بناء السلطة وحراستها, فإن ما حدث من تعليق النص/ القرآن عليه, سوف يجعل منه( أي القرآن) محض امتداد للسيف في تثبيت نفس السلطة سوف تكون هي الأحرص ـ حماية لنفسها ـ علي تحويله, هو نفسه, الي سلطة, وبما يعنيه ذلك من التعالي به عن إمكانية أن يكون موضوعا للقراءة وطرح الأسئلة, حيث ستصبح عملية طرح الأسئلة علي النص بمثابة مساءلة لسلطة السياسة التي تحتجب خلفه,
وهكذا فإنه يتم ـ ضمن هذا السياق ـ إلغاء التمييز بين سلطة السياسة وبين سلطة النص, وعلي النحو الذي جعل معاوية يعتبر ـ في سياق آخر ـ ما قضي به من توريث سلطته لابنه يزيد, بمثابة القضاء النازل من الله, والذي لا راد له أبدا. وليس من شك في أن تحول النص الي سلطة لابد أن يدخل به الي دائرة التكرار والجمود, وذلك لاستحالة التعاطي معه, بما هو سلطة, علي نحو يسمح بتفجير دلالاته الكامنة الخصبة. وفقط سيصبح النص أيقونة يتبرك بها الناس ويتمسحون بها ويتمتمون بمفرادتها, ولكنه سيفقد كل حياته وديناميته.
وإذا كانت تلك الكيفية في العلاقة مع النصوص هي التي تحققت لها الهيمنة والسيادة كاملة في الإسلام, فإن ما صار إليه الإمام علي في تعليقه علي ماقام به بنو أمية من رفع المصاحف علي أسنة الرماح ـ من إن القرآن كتاب مسطور بين دفتين, لاينطق بلسانه, وإنما ينطق عنه الرجال إنما يكشف عن كيفية أخري في تأسيس العلاقة مع النصوص, تنبني علي الإقرار بدور بالغ المركزية للإنسان في إنتاج دلالة النص, وبما يترتب علي ذلك من ضرورة تصور النص, لا بما هو

قوة إخضاع وإجبار, بل بما هو ساحة للتفاعل والسؤال والحوار. ولعل ذلك ينبني علي حقيقة أنه إذا كان الانسان يدخل( وعيا وواقعا) في تركيب وحي التنزيل( وهو ما يستفاد, من جهة, ومن تعدد وتباين لحظات هذا التنزيل بحسب حاجات الواقع ومستوي تطور الوعي, كما يستقاد, من جهة أخري, من حقيقة أن القرآن نفسه قد ظل يتنزل وحيا علي مدي يقترب من ربع القرن متجاوبا مع أسئلة الوعي والواقع), فإنه يستحيل تصور هذا الإنساني معزولا عن فعل الفهم والتأويل.
وبالطبع فإنه كان لابد من تحول مسار السياسة في الإسلام, مع معاوية, من الخلافة الي الملك العضوض المستبد( بما يستلزمه هذا الملك المستبد من الإقصاء الكامل للفاعل الانساني), من إزاحة الكيفية التي أسس بها الإمام علي للعلاقة مع القرآن تفاعلا وحوارا, وبحيث لم تستمر إلا الطريقة الأموية في العلاقة معه تلقيا وتكرارا. ولأن تحصين سلطتهم السياسية كان يقتضي تثبيت طريقتهم في التعاطي مع القرآن تلقيا وتكرارا, فإنهم قد راحوا يراوغون معتبرين التنكر لطريقتهم تلك, بمثابة نوع من الإنكار للقرآن نفسه. وهنا يلزم تأكيد, مرة أخري, أن الأمر لايتعلق أبدا بإنكار القرآن, بل الأمر يتعلق, بالأساس, بإنكار ضرب من العلاقة معه يكون فيها سلطة لاتقبل إلا محض الترديد والتكرار, وليست نقطة بدء ينطلق منها الانسان, عبر السؤال والحوار, الي بناء وعي مطابق بعالمه. وللمفارقة فإن تصور القرآن, علي هذا النحو, كسلطة لايؤول فقط الي إهدار الوعي الذي لن يكون مسموحا له, بإزاء تلك السلطة, إلا أن يكرر ويردد, بل وينتهي الي الإفقار المعرفي الكامل للنص نفسه, وذلك من حيث يستحيل عبر الترديد والتكرار الكشف عن كل ما يكتنزه النص من ممكنات خلاقة هي أساس حياته الحقة. وإذن فإنه التباين بين موقفين من النص, أحدهما يجعله قوة إبداع, والآخر يجعل منه قوة اتباع وإخضاع.

## -4-

إحتلت جماعة الإخوان المسلمين موقعا في صدارة المشهد المصري الراهن, علي النحو الذي جعل الأفكار التي تروج لها الجماعة- أيا كانت درجة تلفيقيتها وهشاشتها- تحظي بإهتمام واسع في الإعلاميات المقروءة والمرئية.وهنا يلزم التنويه بما يتبدي من حرص تلك الإعلاميات علي أن يكون الإخوان ومحاوروهم( ممن يختلفون مع رؤي الجماعة في الأغلب) من الذين أتاح لهم حدث الثورة أن يكونوا نجوما زاهرة في سماء مصر والقاهرة.
وهكذا يحتشد كل ليلة كوكبة من رجال أعمال وأدباء, ومهندسين وأطباء, وأساتذة جامعات وخبراء, لتتلألأ بهم شاشات الفضائيات, حيث ينخرطون في طقوس الرطانة بشعارات لا يقدر بريقها علي أن يغطي خواءها. وبالمثل, فإن نجومية هؤلاء لا تغطي- لسوء الحظ- علي عجزهم جميعا عن التصدي للمسائل الكبري من جهة, وعلي بؤس ما يقدمون من الحجاج, والحجاج المضاد من جهة أخري.
إذ رغم ما يبدو من هشاشة الإطروحة التي يروج لها دعاة الإخوان عن دولة أو حزب يجدان مرجعيتهما في الديني/الفقهي; والتي يؤسسونها علي ضروب من التلفيقات الهشة غير المنضبطة. والتي لا تصمد أمام التحليل المعرفي الدقيق, فإن محاوريهم, علي الضفة الأخري, لايقومون بالخطوة اللازمة المتمثلة في تفكيك تلك التلفيقات; والوعي النقدي بحدود المفاهيم التي تقوم عليها, بقدر ما ينخرطون في تكرار وترديد الحجج البليدة عن مفارقة الأطروحة الإخوانية لروح ومعايير الدولة المدنية; وهو ما ينتهي- وللمفارقة- إلي إضعاف أطروحة الدولة المدنية التي يدافعون عنها, بدلا من إضعاف الإطروحة الإخوانية.
يتجادل الطرفان حول الولاية العامة أو رئاسة الدولة التي يتمسك داعية الإخوان بعدم جوازها للنساء وغير المسلمين. وإذ يعترض عليه محاوره المدني بأن ذلك من قبيل التمييز الذي يتعارض مع روح الدولة المدنية; فإن الداعية الإخواني يرد مطمئنا إلي يقينه الجازم بأن هذا الإقصاء للنساء وغير المسلمين عن الولاية. هو ما انتهي إليه الإجماع الفقهي. وعند هذه النقطة, فإن المحاور المدني ينقطع غارقا في الصمت, أو يظل- في أحسن الأحوال- يغمغم بكلامه المكرور.

إذ ما الذي يعنيه سكوت المحاور المدني وصمته, أمام ما يستند إليه الداعية الإخواني من الإجماع الفقهي؟ إنه يعني أن نجوميته لم تعصمه من أن يكون كأحد أفراد القطاع الأوسع من الجمهور المتلقي للخطاب, الذي يفهم القول الفقهي علي أنه القول الديني/القرآني. فمن المعلوم للجميع أن الجمهور الواسع سوف يستقبل الاحتجاج بالفقه علي أنه احتجاج بالدين أو القرآن; وبحيث يصبح ما يقوله داعية الإخوان من عدم جواز الولاية العامة للنساء وغير المسلمين, لا قولا فقهيا, بل قولا دينيا/قرآنيا. وإذن فإن داعية الإخوان لا يفعل شيئا; بقدر ما يعتمد فقط علي الراسخ في وعي الجمهور من المطابقة بين القول الفقهي, والقول الديني/القرآني. إن هذه المطابقة هي التي ستجعل الجمهور ينتهي إلي أن الإعتراض بالدولة المدنية علي الإجماع الفقهي( الديني/القرآني), إنما يعني أنها دولة معادية للدين; وبما يترتب علي ذلك من أن داعية المدنية قد وضع, بذلك, دولته في مواجهة ريح عاصفة لا تقدر عليها.
لايكون ترسيخ الدعوي المدنية, إذن, بمجرد ترديد مقولاتها والثرثرة بمفردات قاموسها, لعل حفظها واستظهارها يؤدي إلي الإمساك بمدلولها وامتلاكه, بل يكون بتفكيك ما يحول دون إنتاجها في وعي الجمهور المطلوب منه الانحياز لها. وإذا كان قد بدا جليا أن ما يقوم في وعي الجمهور من مطابقة الفقهي مع الديني, هو ما يؤسس لما يتهدد روح المدنية من التمييز( ضد النساء وغير المسلمين), فإن الأمر يستلزم تفكيكا للمنظومة الفقهية, لا يقف- فحسب- عند مجرد استجلاء نوع العلاقة بين الفقهي وبين الديني أو حتي القرآني( وهل هي علاقة مطابقة أم أنها- ولو في بعض الأحيان علي الأقل- علاقة تباعد ومفارقة)؟, بل ويتجاوز إلي إستقصاء ما تنبني عليه تلك المنظومة من الأسس والأصول المضمرة.
يبدو, إذن, أنه لا سبيل إلي بناء الفكرة المدنية إلا عبر التعاطي مع المنظومة الفقهية, وأن ذلك لا يكون بمجرد السكوت والرفض, بل من خلال الوعي النقدي والفهم; وذلك علي النحو الذي يسمح بزحزحة ما تؤول تلك المنظومة إلي تثبيته في الوعي العام, من قطعيات يتم استثمارها في تحقيق مكاسب سياسية ضيقة. وهنا يلزم التنويه فيما لا يعني التعاطي مع المنظومة الفقهية بالسكوت والرفض, إلا أن يقف المرء خارجها تاركا لها المزيد من الرسوخ والتمدد. فإن التعاطي معها بالفهم والنقد يتيحان للمرء أن يتموضع داخلها مستوعبا, لا لمجرد ما تنطق به وتعلنه, بل- والأهم- لما تخفيه وتسكت عنه وتضمره, وتكتسب منه سطوتها الكاملة. ولعل أهم ما يجري السكوت عنه, ويتم السماح له بالرسوخ في الوعي الجمعي, يتمثل في ما جرت الإشارة إليه, سلفا, من مطابقة الفقهي مع الديني/القرآني; وهي المطابقة التي تصبح المواجهة معها أكثر فاعلية وجدوي إذا ما جري استدعاء ما يخلخلها من المصادر التراثية المعتبرة, التي يتعامل معها الجميع بالإحترام والتجلة. ومن حسن الحظ أن تفسير إبن كثير- الذي يحظي بالقبول والتعظيم بين المسلمين كافة- ينطوي علي ما يمكن أن يؤسس, تراثيا, لتلك الخلخلة.
فالحق أن أي دارس للفقه يعرف, تماما, أن حركة الواقع الاجتماعي/السياسي, قد آدت إلي تعطيل, وحتي إسقاط أحكام فقهية ثابتة بالقرآن نفسه; وذلك بحسب ما أحدثه عمر بن الخطاب من التعطيل المؤقت لحد السرقة في عام الرمادة, ثم ما أجراه لاحقا من إسقاط نهائي للحكم المتعلق بسهم المؤلفة قلوبهم بعد أن تغير الوضع السياسي للمسلمين, ثم حدث أخيرا أن إرتفعت نهائيا كل أحكام الرقيق بعد أن أسقط التطور الإنساني كل منظومة الرق وإذا كان الواقع الإجتماعي/السياسي قد لعب, هكذا, دورا في تحديد ما قد تعطل أو سقط من أحكام الفقه, فإنه لا سبيل إلا إلي إعتبار الدور ذاته في تحديد وتوجيه الكثير من الأحكام القائمة التي تشتمل عليها المنظومة الفقهية; والتي يسعي البعض- الآن- إلي تفعيلها. وبالطبع فإن ذلك يؤشر علي كون الحكم الفقهي ليس تنزيلا منغلقا جامدا علي واقع هلامي سيال يتحدد بالحكم من جانب واحد, بقدر ما هو تنزيل منفتح ومرن علي واقع يمتلك نظامه الإجتماعي/السياسي الذي يمارس نوعا من التوجيه والتحديد لذلك الحكم. وهكذا تكون المنظومة الفقهية هي نتاج العلاقة بين التنزيل والواقع; وذلك علي النحو الذي يتسع فيه الواقع للتنزيل, في الوقت نفسه الذي تتحدد فيه عملية إمتثال وفهم هذا التنزيل بما يسود الواقع من أنظمة( اجتماعية وسياسية ومعرفية وغيرها). وإذن فالعلاقة بين التنزيل والواقع لا تمضي أبدا في اتجاه واحد, بقدر ما تمضي في الاتجاهين من الواحد إلي الآخر.
والحق أن دور الواقع الاجتماعي/السياسي في بناء وتحديد الحكم الفقهي, يبلغ أحيانا حد وضع

ذلك الحكم الفقهي في مواجهة صريحة مع ما لا يمكن الشك في أنه من قبيل المبدأ القرآني غير القابل للإنكار. ولعل مثالا علي تلك المواجهة الصريحة بين الفقهي والقرآني يتجلي فيما لاحظه إبن كثير عند تفسيره لقوله تعالي: يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي, وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا, إن أكرمكم عند الله أتقاكم, إن الله عليم خبير( الحجرات:31), من أن مبدأ التسوية في الإنسانية الذي تحمله الآية, يتعارض مع مبدأ التراتبية الاجتماعية الذي يقوم عليه ما يشترطه الفقه من الكفاءة في النكاح. يقول إبن كثير: ولهذا قال تعالي بعد النهي عن الغيبة واحتقار بعض الناس بعضا, منبها علي تساويهم في البشرية وقد استدل بهذه الآية الكريمة وهذه الأحاديث الشريفة التي أوردها إبن كثير, من ذهب من العلماء إلي أن الكفاءة في النكاح لا تشترط, ولا يشترط سوي الدين لقوله تعالي إن أكرمكم عند الله أتقاكم, وذهب الآخرون( من العلماء الذين يشترطون الكفاءة في النكاح) إلي أدلة أخري مذكورة في كتب الفقه. وهكذا فقد قرأ البعض في الآية تنبيها علي مبدأ تساوي الناس في الإنسانية, وراحوا يعارضون بين هذا المبدأ القرآني, وبين الاشتراط الفقهي لقاعدة الكفاءة في النكاح الذي يعني تراتب وتفاضل الناس في مواقعهم الاجتماعية بحسب انسابهم وأحسابهم; وعلي النحو الذي يبدو فيه أن الفقهي- بما يقرره من التفاوت- يعارض القرآني- بما يقرره من التساوي- أوفي. ولعل المرء لا يجد تفسيرا لما يبدو من تباعد الفقهي عن القرآني إلا إن الأعراف والتقاليد التي تحكم بناء مجتمع عريق في تراتبيته, وبما يتجلي في الفخر بالأنساب والأصول, قد لعبت دورا لا سبيل إلي إنكاره في بناء وتوجيه المدونة الفقهية; وهو ما يحيل إلي أن سعيا إلي تنظيم الواقع الاجتماعي/السياسي الراهن من خلال تلك القواعد الفقهية, لا يعني إلا السعي إلي إخضاعه لأعراف وتقاليد مجتمعية عتيقة, وليس أبدا للدين كما يدعي البعض.

## -5-

لكي تستحق القراءة أن تكون كذلك, فإنها لا يمكن أن تكون فعلا يكرر القارئ فيه نص المقروء بقدر ما لابد لها أن تكون ساحة للتفاعل الخلاق بين القارئ والمقروء, وذلك علي النحو الذي يقدر معه( القارئ) ـ من جهة ـ علي تحرير نفسه من قبضة ضروب الفهم الراسخة والمعممة, ساعيا إلي إنتاج فهمه الخاص ضمن سياقه المغاير, كما تسمح للمقروء ـ من جهة أخري ـ بأن ينطق بما يرقد محتبسا تحت ركام الفهم الراكد الثقيل, وبما يعنيه ذلك من تحريرها للمقروء من أثقال التاريخ والإيديولوجيا المهيمنة.

وإذا كانت القراءة كنشاط معرفي منتج هي ـ هكذا ـ ساحة تحرير للقارئ والمقروء معا, فإنها حين تكون ساحة لانسراب الإيديولوجيا, لا تجاوز كونها محض سجن ينحبس فيه القارئ والمقروء معا فالقارئ الذي يتميز ـ في هذه القراءة ـ بإنحباسه الكامل في سجن إيديولوجيته, لا يفعل إلا ان يشد معه المقروء إلي داخل أسوار سجنه الحصين وحين يرفض المقروء ان يدخل معه إلي هذا السجن الضيق, فإنه يلفظه ويسكت عنه, باعتبار انه يكون ـ في هذه الحال ـ مفتقرا لشروط العلمية التي تحدد ايديولوجيته معاييرها الصارمة.

وإذا كانت القراءة الإيديولوجية هي تلك التي تمارس فيها الإيديولوجيا طغيانها علي المقروء عبر وساطة القارئ وبما يعنيه ذلك من جفافها وبؤسها, فإن ثمة قراءة هي أكثر بؤسا منها, وأعني بها تلك القراءة التي يمارس فيها القارئ طغيانه الشخصي علي ما يقرأ تلك هي القراءة بالنية بصرف النظر عن مضمون تلك النية وضمن هذه القراءة بالنية, فإن القارئ لا ينشغل بما يقرأ كموضوع مستقل عن من أنتجه, بقدر ما لا يري فيه إلا انعكاسا لنية هذا الذي انتجه, والتي يقطع بأنه يعرفها علي نحو خاص والحق أن القارئ بالنية لا يقرأ ما تقع عليه عيناه, بقدر ما يقرأ ما تنطوي عليه جوانحه من الهوي والأوهام عدد كبير من القراء الذين أتاحت لهم الحداثة ان يتفاعلوا

بتعليقات مكتوبة مع ما تنشره الصحف الإليكترونية هم نماذج دالة علي هذا النوع من القراءة بالنية فالمرء يقرأ ما كتبه هذا المعلق( الإليكتروني), فلا يري اثرا لقراءة بقدر ما يري نشرا لما يسكن جوانحه علي متن النص المنشور.
وبالطبع فإن هذه القراءة بالنية التي لا يحتكم فيها القارئ إلي ما يتجاوز هواه الشخصي, هي أدني من القراءة الإيديولوجية التي يظل القاري فيها محتكما إلي قواعد إيديولوجيته المجاوزة لذاته, ولو كانت حتي قواعد غير موضوعية وأعني أن هناك في إطار القراءة الإيديولوجية, شيئا مستقلا عن ذات القارئ يحاول أن يربط المقروء به, وأما في إطار القراءة بالنية فإنه لا شئ إلا محض ذات القارئ ـ أو حتي انفعاله الجامح ـ هو ما يرتبط به المقروء.
ولسوء الحظ, فإن أغلب القراءات التي كان نصر أبو زيد موضوعا لها, كانت من قبيل هذه القراءة بالنية, وفي أكثر حالاتها بؤسا وسوءا فليس من شك في أنها النية السيئة, لا سواها هي ما يقف وراء القول بأن مفهومه عن القرآن كمنتج ثقافي لا يعني إلا أنه يجعل من القرآن مجرد منتج بشري وهكذا فإن المفهوم قد تحول إلي إنكار للمصدر الإلهي للقرآن, بدلا من ان يكون تحديدا للكيفية التي تنبثق بها النصوص داخل الثقافة, وذلك من دون أن يكون السؤال عن مصدرها موضوعا للانشغال وإذا كان القول بأن القرآن منتج ثقافي لا يعني إلا بيانا للكيفية التي انبثق بها في الثقافة فإن ذلك بعينه هو ما فعله السيوطي في كتابه الذائع الإتقان في علوم القرآن والزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن, وبكيفية تتناسب ـ بالطبع ـ مع الإطار المعرفي الذي ساد عصرهما ومن جهة أخري فإن الله تعالي نفسه يقرر أن إنزال القرآن عربيا يرتبط بالقصد إلي أن يكون قابلا للفهم من المتلقين, وبما يعنيه ذلك من أن قابلية القرآن للفهم هي أحد المقاصد الإلهية وبالطبع فإن قابلية القرآن للفهم لا تكون بمحض الإنزال باللسان العربي بل وبقدرته علي التجاوب مع اهتمامات الناس وأسئلتهم وحاجاتهم( وهو ما يكشف عنه علم اسباب النزول) وغني عن البيان ان القرآن في تفاعله( رفضا وقولا وتعديلا) مع الثقافة التي هي جماع أسئلة الناس وإجاباتهم وحاجاتهم وتوقعاتهم إنما يحددها ويتحدد بها في آن معا وعبر هذا التحديد والتحدد المتبادل, الذي يكون فيه القرآن بمثابة استجابة السماء لمطالب أهل الأرض, فإنه يكون منتجا ثقافيا وإذ يري القارئ بالنية السيئة ان اعتبار القرآن منتجا ثقافيا يؤدي إلي إنكار مصدره الإلهي, لما يتصوره من تعارض ذلك مع القول بوجود أزلي سابق للقرآن فإن ذلك يعني أنه يرتب قوله بالمصدر الإلهي للقرآن علي ضرورة القول بوجوده الأزلي السابق وإذا كان تراث الإسلام قد اتسع لمن يقولون بخلق القرآن, من دون أن يتعض ذلك مع إيمانهم بمصدره الإلهي, فإن ذلك يعني ان القول بالمصدر الإلهي بالقرآن لا يتوقف علي القول بوجوده الأزلي السابق ومن جهة أخري,. فإنه إذا كان ثمة من السلف من يرفض القول بوجود أزلي سابق له, ويمضي إلي القول بأنه مخلوق( أو منتج داخل الثقافة), ومع ذلك فإنه لم يتعارض للتفكير والطرد من الملة, فإن ذلك لا يكشف فقط عن رحابة الأقدمين مقارنة بأهل زماننا, بل يكشف ـ وهو الأهم ـ عن جهلنا الكامل بمن يدعي أهل زماننا أنهم يعرفونهم ويتأسون بهم.
ولعل مثالا آخر علي القراءة سيئة النية لأبي زيد يتمثل فيما جري من التلاعب بمفردات نصه, علي النحو الذي يسمح للخصم بتثبيت دعواه وهكذا فإنه إذا جاز أن ثمة مفهوما ينتظم عمل أبو زيد كله, فإنه يمكن القول بأنه مفهوم التحرر من سلطة النصوص, الذي استحال, بكيد خصومه وخبثهم, إلي مبدأ التحرر من النصوص, الذي لا يحتمله نصه, ناهيك عن أن ينطق به ولعله يلزم التأكيد علي التناقض الكامل بين الصيغتين, وأعني من حيث انه فيما تحيل الصيغة الأولي إلي التنكر لعلاقة ما مع النص, يحضر فيها كسلطة, فإن الصيغة الثانية تنطوي علي التنكر للنص بذاته وإذن فإنه السعي إلي التفكير في علاقة أخري مع النص, لا كسلطة لا تسمح إلا بترديده وتكراره, بل كنقطة ابتداء للوعي ينطلق منها مستوعبا ومتجاوزا إلي ما بعدها, وبكيفية تسمح للنص ذاته

بأن يتكشف عن ممكناته المضمرة التي يستفيد منها حياته الحقة, والتي لا يمكن أن يسمح لها التكرار بالانكشاف والظهور ولعل ذلك يعني أن التحرر, هنا, لا يكون فحسب, للوعي من سلطة النص, بل ويكون للنص أيضا, وأعني من حيث يسمح لممكناته الكامنة بالتفتح وهكذا يبدو وكأن الأمر,في جوهره, لا ينطوي علي ما هو أكثر من السعي إلي الانتقال بالنص من علاقة تكرره, إلي علاقة تحرره. وهكذا فإن سوء النية لا يصيب أبازيد فقط من حيث يدينه ويقصيه, بل ويلحق أضرارا بالغة بالقرآن نفسه من حيث يجعله أسير دائرة الترديد والتكرار.

## -6-

سوف يكتشف الكافة, ولو بعد مرور بعض الوقت, أن قدرة الإسلام علي التفاعل المنتج والخلاق مع العصر, وعلي النحو الذي يتحول معه من عنوان علي أزمة يعاني المسلمون وغيرهم من تداعياتها السلبية, إلي مشروع خلاص للبشر علي العموم. إنما يرتبط بالقدرة علي إثارة سؤال القرآن وإعادة التفكير فيه علي نحو يتسم بالجرأة والمسئولية.
ولقد كان ذلك تحديدا هو ما انشغل به الراحل الكبير نصر حامد أبوزيد الذي أدار الشطر الأعظم من حياته( التي أنهاها موته الإسيان قبل عامين بالضبط من الآن) حول هذا السؤال المركزي والتأسيسي. ورغم ما جره هذا الانشغال علي الرجل من مطاعن في دينه وعقيدته( وبما ترتب علي ذلك من التشويش علي جدية ورصانة إنجازه, و حال دون التفاعل النقدي المثمر معه), فإن للمرء أن يقطع بأن وقتا طويلا لن يمر قبل أن يكتشف الفاعلون في مجال الدرس الإسلامي القيمة الكبري لهذا الإنجاز الرصين, ويدركوا ضرورة إعادة اكتشافه, والبناء فوقه.
فقد أدرك الرجل أن القرآن قد حوصر بشبكة من المفاهيم والتصورات التي وجهت عمليات فهمه وقولبتها, ووضعت لها حدودا وآفاقا لا تخرج عنها, واكتسبت علي مدي القرون- ورغم مصدرها البشري- قداسة توازي تلك التي للقرآن ذي المصدر الإلهي. ولسوء الحظ, فإن هذا الحصار قد أضر بالقرآن وبالمسلمين في آن معا. فقد أعجز القرآن عن أن يكون مصدرا للإلهام في عالم متغير, وأجبر المسلمين, إبتداء من اضطرارهم للانحباس ضمن تحديدات هذه المفاهيم الراسخة, علي التعيش عالة علي غيرهم من صناع العصر والفاعلين فيه. ومن هنا ما بدا من ضرورة الإنعتاق من أسر تلك التحديدات, واستعادة القرآن الحي السابق عليها; والذي كان- وللمفارقة- قرآن النبي وصحابته الأكرمين. وبالطبع فإنه يبقي وجوب الانتباه إلي ما يؤشر عليه هذا المسعي الانعتاقي من التمييز بين القرآن الذي صار موضوعا لتقليد جامد تقوم عليه مؤسسة حارسة ترعاه وتحفظه, وبين القرآن المنفتح الحي السابق علي رسوخ هذا التقليد; والذي تزخر المصادر القديمة بما يرسم صورة متكاملة له مما يتواتر منسوبا إلي النبي الكريم والجيل الأول من الذين تلقوا وحيه الخاتم.وهنا يلزم التأكيد علي أن الأمر لايتعلق بأي تحول في طبيعة القرآن ذاته, بقدر ما يتعلق بتحول في نوع العلاقة معه; وأعني من علاقة مع القرآن كان فيها ساحة يتواصل فوقها الناس بما تسمح به مقتضيات الواقع والأفهام, إلي علاقة بات يجري معها فرضه كسلطة إخضاع بالأساس. وللغرابة, فإن هذا التحول قد كان من الإنجازات الكبري لبني أمية بالذات. فرغم الوعي, من جهة,بضرورة وجدوي ما قام به الخليفة الثالث عثمان بن عفان من تقنين المصحف, فإنه يبقي لزوم الإشارة إلي ما صاحب هذا العمل مما يقال أنه الإنتقال من القرآن الناطق إلي القرآن الصامت; وبما ينطوي عليه هذا الإنتقال من إهدار ثرائه وحيويته. ومن جهة أخري, فإن ما قام به الأمويون, إبان صراعهم السياسي مع الإمام علي بن أبي طالب, من رفع المصاحف علي أسنه الرماح والسيوف كان الواقعة الكاشفة عن إرادتهم في تثبيت القرآن كسلطة حارسة لسلطانهم, وذلك بعد أن تبدي لهم جليا أن فاعليته في إنقاذ هذا السلطان تفوق فاعلية السيف بكثير. وغني عن البيان أن هذا التمييز بين قرآن النبي الحي وبين القرآن المنحبس وراء التقييدات التي تفرضها السلطة, إنما يعكس ما يكاد يكون تقابلا يعرفه دارسو الأديان علي العموم بين دين التقليد الذي تحرسه مؤسسات السلطة لتسوس به الناس, وبين الدين الحي الذي يقصد إلي إذكاء الوعي وتحرير الإرادة. وإذ تحرس المؤسسة دين التقليد, لأنه يكون حارسا لها بدوره, فإن

سعيا إلي تحرير الدين من سطوة التقليد, واستعادته في انفتاحه وحيويته الأولي, سوف يعري تلك المؤسسة مما تستر به عورتها. ومن هنا أن انتقام المؤسسة من هؤلاء الساعين إلي استعادة الدين الحي يكون قاسيا حقا, لأن ذلك يكون بمثابة تعرية لها من غطائها الإيديولوجي. وللغرابة فإن الجمهور الذي يكون القصد إلي تحريره من القبضة المهيمنة للمؤسسة هو ما يقف وراء السعي إلي استعادة الدين في حيويته وإنفتاحه, يكون هو الآداة التي تنتقم بها المؤسسة من هؤلاء الساعين إلي تعريتها; وذلك بمثل ما جري لأبي زيد الذي لم يستهدف إلا إستعادة قرآن النبي المنفتح الحي, فجعلت منه مؤسسة التقليد منكرا للوحي, وأطلقت الجمهور ضده.
وإذ يكشف ما سبق عن أن ما جري لأبي زيد هو من فعل سلطة تسعي إلي حفظ وجودها, وإطاله أمد بقائها, فإنه يلزم فضح ما يقف وراء هذا المسعي الأناني من تثبيت القرآن المنحبس وراء القواعد, أو بالأحري التقييدات, التي ترسخت عبر القرون, ولو كان ذلك علي حساب قرآن النبي المنفتح الحي. وهنا يلزم التنويه بأن أحدا لو توفر علي جمع الروايات الكثيرة المتواترة عن النبي وصحبه الكرام بخصوص القرآن( تنزيلا وتدوينا ولغة وتداولا وجمعا وتأليفا), لأمكنه رسم صورة له تغاير- أو حتي تناقض- الصورة التي استقرت له عبر القرون اللاحقة بفعل السلطة, والتي يكاد يغيب منها الإنسان علي نحو كامل. وعلي العكس تماما من تلك الصورة السلطوية, فإن السمة الرئيسة للقرآن, بحسب المتواتر عن النبي وصحبه, هي في انفتاحه علي الإنسان, واتساعه له علي نحو يثير الاندهاش; وإلي الحد الذي يكاد معه الإنسان يكون هو مركز دائرته وقطب رحاه.
والحق أن أبا زيد لم يفعل شيئا إلا السعي إلي استعادة هذا القرآن المنفتح الحي( والذي هو- وللمفارقة- قرآن النبي), وأمسك في سنواته الأخيرة بالمفهوم الذي يقدر به, أكثر من غيره, علي تحقيق مسعاه; وأعني به مفهوم الخطاب. وإذ يؤشر ذلك علي تحوله عن المفهوم المركزي الذي تمحورت حوله مقارباته الأولي للقرآن; وأعني به مفهوم النص بعد أن تبدي له عجز المفهوم وقصوره عن الإحاطة بعالم القرآن المنفتح الحي, فإن ذلك يكشف عن روح منفتحة تخاصم التحجر والانكفاء, وعن عقل لم يكف عن التساؤل, وهو ما تبدو مصر ف مسيس الاحتياج إليه الآن.

## -7-

يعتقد الكثيرون أنه إذا كان لابد من الإحالة إلي سلفٍ للمفكر الكبير نصر حامد أبوزيد، فإنه ليس من سلفٍ للرجل إلا بعض المستشرقين الذين دأبوا علي طعن الإسلام والكيد له، ومن يسير في ركابهم من الوكلاء المحليين الصغار، وبما يعنيه ذلك من تصور إجتهاده مقطوع الصلة بالكلِّيِّة عن تراث الإسلام الزاخر. والحق أنه إذا كان جوهر عمل نصر واجتهاده يقوم، في العمق، علي كيفية في تأسيس العلاقة مع النصوص، لا بما هي علاقة سلطة، بل بما هي علاقة حوار، فإنه يلزم التنويه بأن هذا التصور، الذي يقوم عليه اجتهاد الرجل، إنما يضرب بجذوره في قلب اللحظة الأكثر مركزية التي تحددت فيها مصائر الإسلام بأسره، وأعني بها لحظة الفتنة. وفقط فإن هذا التصور قد راح يتعرض لعمليات إقصاء وإزاحة انتهت، ليس فقط إلي إخراجه من ساحة الإسلام، بل وإلي إعتبار حامله خارجاً عن الدين والملة.
فعندما اتجه الصحابي الجليل "عمار بن ياسر" - إبان وقعة صفين - بخطابه إلي بني أميَّة قائلاً: "نحن ضربناكم علي تنزيله، واليوم نضربكم علي تأويله"، فإنه كان يكشف عن وعي لافت بحقيقة أن الصراع الذي تفجَّر في تلك الوقعة الأسيفة - التي لعبت الدور الأبرز في توجيه ما جري في الإسلام علي صعيد السياسة والثقافة - هو صراعٌ علي التأويل، في الجوهر. وإذا كان سؤال التأويل هو، علي نحو ما، سؤالٌ عن الكيفية التي تتأسس بها العلائق مع النصوص، فإن ذلك يعني أن ما جري آنذاك كان، في أحد وجوهه، صراعاً علي كيفية تأسيس العلاقة مع النص (الذي هو القرآن بالطبع).

وللمفارقة فإن التأمل في مواقف الفريقين المتقاتلين في صفين، يكشف عن كيفيتين متباينتين في تأسيس العلاقة مع النص - القرآن. فإنه إذا كانت واقعة رفع المصاحف علي أسنة الرماح تمثل استدعاءاً صريحاً للنص ليلعب دوراً في الصراع السياسي المحتدم، فإن ما تنطوي عليه تلك الواقعة من دلالة القرآن والربط بين المصحف والرمح أو السيف، يكشف عن تصور "بني أميَّة" للعلاقة مع النص بما هو قوة إخضاع، تحققوا من أنها أكثر نجاعة من السيف نفسه؛ وذلك من حيث ما تآدت إليه من إيقاف حرب لم يفلح السيف وحده في وضع حدٍ لها. وهكذا فإن النص، ومع بني أميَّة بالذات، كان لابد أن يتحول إلي سلطة، أو - بالأحري - إلي قناعٍ لسلطة تحتجب خلفه وتمارس تحت رايته أقسي ضروب التسلط والقمع. فإنه إذا كان السيف هو آداة بناء السلطة وحراستها، فإن ما حدث من تعليق النص - القرآن عليه، سوف يجعل منه (أي القرآن) محض امتدادٍ للسيف في تثبيت نفس السلطة وحراستها. وبالطبع فإنه حين يصبح دور النص هو حراسة السلطة، فإن تلك السلطة سوف تكون هي الأحرص- حماية لنفسها- علي تحويله، هو نفسه، إلي سلطة؛ وبما يعنيه ذلك من التعالي به عن إمكانية أن يكون موضوعاً للقراءة والسؤال، حيث ستصبح مساءلة النص مساءلة لسلطة السياسة التي تحتجب خلفه. وهكذا فإنه يتم- ضمن هذا السياق- إلغاء التمييز بين "سلطة السياسة" وبين "سلطة النص"، وعلي النحو الذي جعل معاوية يعتبر ما قضي به من توريث سلطته لإبنه يزيد، بمثابة القضاء النازل من الله، والذي لا راد له أبداً. وليس من شك في أن تحوُّل النص إلي سلطة لابد أن يدخل به إلي دائرة التكرار والجمود، وذلك لاستحالة التعاطي معه، بما هو سلطة، علي نحو يسمح بتفجير دلالاته الكامنة الخصبة. وفقط سيصبح النص "أيقونة" يتبرك بها الناس ويتمسحون بها ويتمتمون بمفرداتها, ولكنه سيفقد كل حياته وديناميته.

وإذا كانت تلك الكيفية في العلاقة مع النصوص هي التي تحققت لها الهيمنة والسيادة كاملة في الإسلام، فإن ما صار إليه الإمام علي - في تعليقه علي ما قام به بنو أميَّة من رفع المصاحف علي آسنة الرماح - من "إن القرآن كتاب مسطور بين دفتين، لا ينطق بلسان وإنما ينطق عنه الرجال"، إنما يكشف عن كيفية أخري في تأسيس العلاقة مع النصوص، تنبني علي الإقرار بدور بالغ المركزية للإنسان في إنتاج دلالة النص، وبما يترتب علي ذلك من ضرورة تصور النص، لا بما هو قوة إخضاع وإجبار، بل بما هو ساحة للتفاعل والسؤال والحوار. ولعل ذلك ينبني علي حقيقة أنه إذا كان الإنسان يدخل (وعياً وواقعاً) في تركيب وحي التنزيل (وهو ما يُستفاد، من جهة، من تعدد وتباين لحظات هذا التنزيل بحسب حاجات الواقع ومستوي تطور الوعي، كما يُستفاد، من جهة أخري، من حقيقة أن القرآن نفسه قد ظل يتنزل وحياً علي مدي يقترب من ربع القرن متجاوباً مع أسئلة الوعي والواقع)، فإنه يستحيل تصور هذا الإنساني معزولاً عن فعل التأويل. وهنا تحديداً تضرب طريقة نصر في مقاربة النص - لا كسلطة، بل كساحة للحوار والسؤال - بجذورها العميقة. إنه يتواصل، مُسلحاً بكل ما تم إنتاجه علي مدي القرون من آدوات ورؤي منهجية ومعرفية، مع ما يمكن القول أنها طريقة الإمام علي في مقاربة النصوص. وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كانت الهزيمة السياسية للإمام علي قد إنتهت إلي الإقصاء والتهميش الكامل لطريقته، فإن أي سعي لاستعادتها من ركام المُهمَش والمسكوت عنه كان لابد أن يجد نفسه، لا في مواجهة سلطة السياسة فقط، بل وفي مواجهة سلطة السائد والمستقر، وهي الأعنف والأعتي.

وإذا كان الباب قد انفتح واسعاً مع هزيمة الإمام علي وإقصاء طريقته، أمام بني أميَّة لتثبيت طريقتهم في تأسيس العلاقة مع النصوص بما هي علاقة سلطة وإخضاع- وذلك كجزء من سعيهم إلي تحصين سلطتهم وحراستها - فإنهم قد راحوا يراوغون معتبرين التنكر لطريقتهم تلك، بمثابة نوع من الإنكار للنص نفسه. ولقد كانت تلك المراوغة - وتظل للآن - هي السلاح الذي يجري الانتقام به من نصر أبوزيد؛ حيث جري التعامل مع دعوته للتحرر من "سلطة" النصوص، بإعتبارها دعوة للتحرر من النصوص. وبالطبع فإنه إذا كان لا يمكن لأحدٍ، ألبتة، أن يقول بإنكار الإمام علي للنص، حيث الأمر يتعلق فقط بإنكاره لضربٍ من العلاقة معه، فإنه لا يمكن، بالمثل، القول بإنكار نصر أبوزيد للنصوص، بل الأمر يتعلق أيضاً بإنكاره لضرب من العلاقة معها تكون فيها "سلطة" لا سبيل بإزائها إلا للترديد والتكرار، وليست "نقطة بدءٍ" ينطلق منها الإنسان، عبر السؤال والحوار، إلي بناء وعي مطابق بعالمه. وللمفارقة فإن تصور النص كسلطة لا يؤول فقط إلي إهدار الوعي

الذي لن يكون مسموحاً له، بإزاء تلك السلطة، إلا أن يكرر ويردد، بل وينتهي إلي الإفقار المعرفي الكامل للنص نفسه؛ وذلك من حيث يستحيل عبر الترديد والتكرار الكشف عن كل ما يكتنزه النص من ممكنات خلاّقة هي أساس حياته الحقة. وإذن فإنه التباين بين موقفين من النص؛ أحدهما يجعله قوة إبداع، والأخر يجعل منه قوة إخضاع. ولقد إنحاز نصر للموقف الأول, وراح يسعي في سبيل بلورة إطار مؤسسي يستوعب إجتهاده ويقوم عليه؛ وهو الإطار الذي بدأ يتفتح في الفضاء الإندونيسي من خلال المعهد الدولي للدراسات القرآنية الذي كان محط إهتمام عديد من الشخصيات المؤثرة في عالم الإسلام كان علي رأسهم الرئيس الإندونيسي الراحل عبدالرحمن واحد وغيره من الذين يدركون أزمة المجتمعات الإسلامية مع نفسها ومع غيرها، ويؤمنون بقدرة الإسلام علي الإسهام الفاعل في إغناء عالمنا الراهن.

## -8-

لم تترك السياسة شيئاً إلا وتلاعبت به، وقامت بتوجيهه لخدمة ما تريد وتشتهى، إلى حد أن القرآن لم يفلت، على جلاله وتساميه، من هذا المصير. وبالطبع، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا التلاعب لم يتحقق - على الرغم مما يجرى تداوله من التنازع بين السنة والشيعة - من خلال التغيير والتزوير، بل من خلال ما جرى من تثبيت طرائق بعينها فى تصوره والتعامل معه. ومن ذلك مثلاً ما جرى من "تصوره" على النحو الذى جعله إحدى الساحات الرئيسية لإنتاج هذه الأطلقة، وكان ذلك عبر التعالى به من وجود من أجل الإنسان، إلى وجود سابق عليه، ومن تركيب تبلور فى العالم إلى كينونة ذات حضور مكتمل سابق فى المطلق. ولقد ترافق هذا التحويل، بدوره، مع تحولات مسار السياسة فى الإسلام من ممارسة "مفتوحة" إلى ممارسة "مغلقة"، وبكيفية تحول معها من القرآن الذى كان مركزه وقطبه هو "الإنسان"، إلى القرآن الذى استعمره، واحتكره "السلطان". إذ يجب تذكُّر أن التحول فى مسار السياسة من "خلافة الشورى" (مع أبى بكر) إلى "المُلْك العضود" (مع معاوية) قد تلازم مع الانتقال من القرآن الذى "لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الإنسان" - بحسب قول الإمام "عليّ بن أبى طالب" الذى لا يعنى إلا أن الإنسان يدخل فى تركيب القرآن - إلى القرآن أمسك به السلطان، وراح يتصوره ناطقا بدلالة مطلقة، مُقرنا له بالسيف، ليحسم به معركة السياسة.
والحق أن نظرة على الطريقة التى جرى التعامل بها مع لغة القرآن، لتكشف عن التحولات فى مسار الصراع السياسي. فإذ يورد السجستانى، فى كتاب المصاحف، أنه "لما أراد عمر أن يكتب (المصحف) الإمام أقعد له نفرا من أصحابه، وقال: إذا اختلفتم فى اللغة فاكتبوها بلغة مضر، فإن القرآن قد نزل على رجلٍ من مضر"، فإن الأمر قد اختلف مع عثمان الذى يُروى عنه أنه قال: "إذا اختلفتم فى عربية من عربية القرآن، فاكتبوها بلغة قريش، فإن القرآن أُنزل بلسانهم". وللغرابة، فإن هذا التحول من "لغة مضر" إلى "لغة قريش" قد ترافق مع ما كان يتنامى فى ساحة السياسة - وعبر عن نفسه صريحا مع عثمان - من اعتبارها (أى السياسة) شأنا قرشيا خالصا، بعد أن كانت قبله ساحة مفتوحة يشاركها فيها غيرها. ولعل دليلا على هذا التحول - فى السياسة - يأتى مما أورده الطبري، فى تاريخه، عن المنازعة التى جرت وقائعها حين اجتمع "عبدالرحمن بن عوف" إلى من "حضره من المهاجرين وذوى الفضل والسابقة من الأنصار، وأمراء الأجناد" ليختاروا الخليفة من أهل الشورى الذين عينهم "عمر" قبل موته. فقد "قال له عمار (بن ياسر): إن أردت ألا يختلف المسلمون، فبايع عليًّا، فقال المقداد: صدق عمار، إن بايعت عليًّا قلنا: سمعنا وأطعنا. وقال (عبدالله) بن أبى سرح: إن أردت ألا تختلف قريش، فبايع عثمان، فقال عبدالله بن أبى ربيعة: صدق، إن بايعت عثمان قلنا: سمعنا وأطعنا. فشتم عمار بن أبى سرح، وقال: متى كنت تنصح المسلمين؟. فقال رجلٌ من بنى مخزوم: لقد عدوت طورك يا بن سمية (يعنى عمار)، وما أنت وتأمير قريش لأنفسها". ولعل كون الرجلين المتنازع عليهما (عليّ وعثمان) من قريش، هو ما يجعل القصد من عبارة الرجل المخزومى لابد أن يتجاوز ما يمكن فهمه منها من وجوب "قرشية" من فى الحكم، إلى أن الأمر يتعلق باستبعاد كل من سوى

القرشيين من حق المشاركة فى تعيين الحاكم ونصبه، وبحيث تصبح السياسة احتكارا قرشيا خالصا لا شأن لغيرهم به.
إن ذلك يعني، وبلا أدنى مواربة، جواز القول بأن الانتقال من "لغة المسلمين"، على تعدد قبائلهم، إلى "لغة قريش" وحدها، إنما يعكس تحولا كان يجرى فى مسار السياسة من كونها شأنا عاما يخص "المسلمين" جميعا، إلى كونها شأنا يخص "قريش" وحدها، أو يخص - حتى - مجرد بيت من بيوتها بحسب ما سيجرى لاحقا، مع بنى أمية وبنى العباس. لكنه، وبالرغم من هذا التضييق النازل من "لغة القبائل" إلى "لغة قريش"، فإنه يبقى أنها تظل - فى الحالين - من قبيل اللغة ذات الأصل الإنساني. وبالطبع فإن هذا التحول من "لغة الإنسان" إلى "كلام الله"، إنما يعنى بلوغ صيرورة "الأطلقة" - التى كانت تعنى تسييد المطلق "إلها" فى المجرد، و"حاكماً" فى المتعيِّن - إلى تمام الذروة والاكتمال. وهكذا، فإن ما يفسر ما حصل من التعالى بالقرآن (لغة وتاريخا وماهية) من الأرض إلى السماء، هو ما جرى من صعود المسلمين (سنة وشيعة) بخلافات السياسة من الأرض إلى السماء. ولعل ما يدعم هذا التوازى بين التعالى بالقرآن والتعالى بالسياسة، هو ما يبدو من أن التعالى بالقرآن كان قد ترافق مع سعى البعض، من الحكام المتأخرين على حقبة الخلافة بالذات، إلى التعالى بسلطتهم إلى مقام ينفلتون فيه من أى حساب أو مساءلة. وهنا، فإنه لم يكن ثمة ما هو أنسب من أن يخفى "الحاكم" نفسه وراء "القرآن"، الذى كان لابد - لذلك - من رفعه إلى السماء، لكى يكتسب، بدوره، (أعنى الحاكم) رفعة الكائن السماوي. ولعل هذه العملية من التقنُّع بالقرآن، هى التى ستقف وراء تبلور المأثور القائل: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". لكنه يبقى وجوب التأكيد على حقيقة أنه إذا كان السلطان قد كسب، بهذا التعالي، إطلاق سلطته، فإن ما ألحقه هذا التعالى بالقرآن من الضرر كان كبيرا، وذلك من حيث ما تآدى إليه من إطفاء أنواره، وإهدار خصوبته، بسبب ما فرضه عليه من إسكات صوته، وتجميد دلالته. ومن هنا وجوب السعى إلى تحرير "القرآن" من قبضة "السلطان".

**-9-**

حين تعود الأمة بذاكرتها إلي العصر النبوي الزاهر, فإن أحد المشاهد التي تظل ماثلة في وعيها: مشهد الصحابة رضوان الله عليهم. وهم يتلقون آيات القرآن الكريم من فم الرسول الكريم صلي الله عليه وسلم, ثم يسارعون إلي إنفاذها وتطبيقها دون إبطاء أو تسويف.يتجاوز القصد من إيراد هذا المقتطف مجرد تصوير موقف صاحبه( الذي هو الآن أحد أعلام المؤسسة الدينية الكبار). إلي كونه يعبر, بدقة, عن التصور الذي إستقر بين جمهور المسلمين, للكيفية التي تعامل بها مع القرآن, الجيل الأول من المسلمين الذين تلقوه من النبي الكريم مباشرة.
يقوم التصور, إذن, علي أن الصحابة قد تلقوا القرآن, وفهموا معانية المحددة ودلالاته المنضبطة, ليطبقوها من دون إبطاء أو تسويف, ثم تلقف علماء الأجيال التالية تلك المعاني المحددة والدلالات المنضبطة, ليؤصلوا منها الأصول ويجعلوا منها سياجا منيعا يصون قدسية القرآن, لكي تنتهي تلك المعاني والدلالات إلي وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة. ورغم بساطة هذا التصور ومثاليته التي أتاحت له سهولة الإستقرار والرسوخ, فإن إنشغاله بتثبيت السلطة(سلطة الصحابة, ثم سلطة من تلقوا عنهم من علماء الأجيال التالية, والرجل أحدهم لا محالة), يتجاوز إنشغاله بالحقيقة.
إذ الحق أن نظرة مدققة علي مايعرضه تكشف ـ أو تكاد ـ عن أن مايسكنه من بلاغة الكلمات يفوق بكثير ماينطوي عليه من الوقائع والحقائق. ولربما كانت الحقيقة الظاهرة التي يعرض لها هذا التصور, هي ماأورده من أن علماء الأجيال التالية من الأصوليين وغيرهم, قد مارسو ضروبا من التقييد والتضييق التي إنتهي معها التعدد في مجالي القراءة والمعني الذي إنطوت تجربة

الصحابة مع القرآن, إلي آحادية صارمة للقراءة والمعني. وبالطبع فإن الرجل لايري في ماقام به هؤلاء( العلماء) إلا أنهم قد صانوا المعاني المحددة والدلالات المنضبطة التي كانت للقرآن في ذهن الصحابة, وأوصلوها إلي وعي الأمة لتبقي ثابتة وراسخة فيه, وذلك علي الرغم من حقيقة ماتكشف عنه القراءة المدققة للمصادر القديمة من أن هؤلاء العلماء قد إنتقلوا بالمسلمين ـ من خلال مامارسوه من إختيارات أو حتي إنحيازات لقراءات وآراء بعينها, وتشوية وإزاحة مايختلف معها ـ من سعةالتعدد إلي ضيق الأحادية. الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية الراهنة علي كافة الأصعدة تقريبا.

والحق أن الأمر لايتجاوز حدود السعي إلي تثبيت ماينطوي عليه هذا التصور من أحادية القراءة والمعني فيما يخص القرآن, ولو كان ذلك عبر طمس حقيقة تجربة الصحابة مع القرآن, والتي تكشف ماتورده عنها المصادر المعتمدة من جانب أهل السنة, بغزارة ملفته, عن ماتنطوي عليه من ثراء يتآتي من أنهم كانوا بشرا. لم يختلفوا في فهمهم للقرآن فحسب, بل وآختلفوا في قراءتهم له, بحسب مايقوم بين قبائلهم من إختلاف اللسان, ولو كان ضيئلا. بل إنهم قد تلكأوا ـ بحسب المصادر نفسها ـ في إنفاذ بعض ماكان يشق عليهم بسبب تعارضه مع تقاليدهم الموروثة.

ومن هنا ماأورده الطبري في تفسيره من أنه حين نزلت آية المواريث ـ في سورة النساء التي جعلت للأنثي وللطفل نصيبا من المال, حرمتهم منه التقاليد المتوارثة( لأنهم لا يقومون بالغزو وهو أصل الثروة في المجتمعات العربية القديمة), فإن ذلك كان شاقا علي الناس حتي لقد قالوا ـ والرواية للطبري ولغيره من المفسرين أيضا ـ تعطي المرأة الربع والثمن, وتعطي الإبنة النصف, ويعطي الغلام الصغير, وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ويحوز الغنيمة, إسكتو عن هذا الحديث لعل رسول الله صلي الله عليه وسلم ينساه أو نقول له فيغيره. ورغم أن السماء لم تغير حكما, وأنهم قالوا حنئذ إنه لواجب لابد منه, فإنه يبقي أنهم كانوا بشرا, وأن بشريتهم جعلتهم يتلكأون في إنفاذ أمر السماء لما فيه من المشقة عليهم, وألي حد أنهم قد تمنوا نسيانه آو تغييره.

وأما أنهم كانوا بشرا تعددت قراءاتهم وأفهامهم للقرآن, فان ذلك ماتفيض بتأكيده موسوعات التفسير ومدونات الحديث. ومن ذلك ماأورده إبن حجر العسقلاني في فتح الباري بشرح صحيح البخاري مما يمكن إعتباره دليلا علي حضور التعدد القرائي للقرآن بين الصحابة, وذلك عند شرحة عن عمر بن الخطاب الذي يقول فيه:

سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله( صلعم), فإستمعت لقراءته, فإذا هو يقرأ علي حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله( صلعم), فكدت أساوره( أي أراجعه) في الصلاة, فتصبرت حتي سلم, فلببته( أي أمسكة من رقبته) بردائه, فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ, فقال: أقرأنيها رسول الله( صلعم), فقلت: أرسله( أي إتركه), إقرأ ياهشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ, فقال رسول الله( صلعم): كذلك أنزلت, ثم قال: إقرأ يا عمر, فقرأت القراءة التي أقرأني. فقال رسول الله( صلعم): كذلك أنزلت. إن هذا القرآن نزل علي سبعة أحرف, فإقرأوا ماتيسر منه. وتفسر الرواية هذا الترخيص

وهكذا يكون النبي الكريم قد طلب رخصة التعدد في القراءة تيسيرا علي العباد, وإستجاب له الله بجلاله, ومارس الصحابة هذا التعدد( قراءة ومعني) فعليا, ثم جاء العلماء لأسباب بعينها وقيدوا هذا التعدد, وتابعهم الناس علي آحادية القراءة والمعني. ولعله يلزم التأكيد, هنا, علي أن من يدافع عن الحرف الواحد( في القراءة) والمعني الواحد( في التفسير, إنما يدعم ـ ولو من دون أن يدري حكم الواحد( في السياسة). وسلطة الأب( في المجتمع). وإ يبدو, هكذا, أن الأحادية السياسية والإجتماعية إنما تجد مايؤسس لحضورها الراسخ في الأحادية المعرفية, فإن المفارقة تتجلي في سعي الكثيرين إلي بناء التعددية السياسة غلي سطح بنية ذهنية لاتعرف إلا آحادية القراءة والمعني. بل الأمر يقتضي أن يكون بناء التعددية في( الواقع) مصحوبا ـ إذا لم يكن مسبوقا ـ ببنائها في العقل وبالرغم من ذلك, فآنه يلزم التأكيد علي أن الأمر لايتعلق فقط بضرورة السعي إلي فتح الباب أمام التعددية في مجالي القراءة والمعني( وحتي العقل), لما يؤدي إليه ذلك من ترسيخ حضورها في مجالي السياسة والمجتمع. بل ولما يؤدي إليه ـ وهو الأهم ـ من تمهيد السبيل أمام قول جديد في حقل الخطاب الإسلامي يخرج به من دائرة الجمود والتكرار التي تردي إليها علي مدي القرون.

علي تعدد وتنوع تسميات القرآن لنفسه( كالذكر والبيان والتنزيل والفرقان والكتاب والهدي والبلاغ), فإنه لم يطلق علي نفسه تسمية النص أبدا. ولعل موازنة بين تلك التسميات المتنوعة تكشف عن ان القرآن قد أراد لنفسه أن يكون كتابا, ولا نصا. إذ فيما لم ترد ـ مطلقا ـ كلمة نص في أي التنزيل للدلالة علي القرآن أو علي غيره( من الكتب الأسبق), فإن كلمة الكتاب قد وردت في تلك الآيات لما يقترب ـ أو يكاد ـ من الثلاثمائة مرة تقريبا, للإشارة الي القرآن نفسه وإلي غيره من صور الوحي التي تنزلت علي الأنبياء السابقين, أو للإشارة إلي أصحاب الأديان السابقة من أهل الكتاب, وللدلالة أيضا علي الكتاب الحاوي للمعرفة الإلهية الأكمل والأشمل, أو اللوح المحفوظ.
وهنا يلزم التنويه بأن تقديم القرآن لنفسه ككتاب, وليس كنص, يرتبط بحقيقة أن النص ـ بحسب تعريفه في العربية ـ هو الواضح البين الذي لا يحتاج إلي تفسير, والذي لا يمكن بالتالي أن يكون موضوعا لقراءة, بل لمجرد الترديد والاستظهار, وذلك علي العكس تماما من الكتاب الذي لا يمكن بحسب طبيعته إلا أن يكون موضوعا للقراءة, وليس التكرار. وبالطبع فإن صعوبة أن يكون القرآن نصا تتأتي من استحالة تصوره من قبيل القرآن الظاهر الذي لا يحتاج إلي قراءة وتفسير. ففضلا عما ينطوي عليه ذلك من تصور القرآن نصا مغلقا وفي غاية الفقر الدلالي, فإنه ينطوي مع ماأورد الأصوليون أنفسهم من أن النصوص ـ في القرآن ـ عزيزة نادرة. وهنا ينبثق السؤال: كيف تكون النصوص عزيزة, وإلي حد الندرة, في القرأن ـ وإلي حد مايقال من أن جزءا من آية واحدة فقط من آياته هي التي تحتمل, لوضوحها وظهور دلالتها, أن تكون نصا ـ بينما يصار الي أن القرآن بأسره يعد نصا ؟.
والغريب حقا أن يكون القدماء أيضا لم يشيروا إلي القرآن والحديث باسم النصوص, كما نفعل في اللغة المعاصرة, بل كانوا في العادة يستخدمون دولا أخري كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة علي النص القرآني, وكانوا يستخدمون دوالا مثل الحديث أو الآثار أو السنة للاشارة الي نصوص الحديث, وكانوا يشيرون إليهما معا باسم الوحي أو النقل. وكانوا حين يشيرون الي النص, فإنما كانوا يعنون به جزءا ضئيلا من الوحي, أو بعبارة أخري ما لا يحتمل أدني قدر من تعدد المعني بحكم بنائه اللغوي. ولعل يمكن, هكذا, ترجيح القول بأن التكريس الكامل للتعاطي مع القرآن, كنص, قد أعلن عن نفسه, بلا مواربة, مع إطلالة عصور الإنحطاط والتقليد المتأخرة التي توقفت فيها عملية القراءة وانتاج الجديد, ولم يعد ثمة إلا محض الاستظهار والترديد.
ولعله يتفق مع تقديم القرآن لنفسه, ككتاب للفهم, وليس كنص للاستظهار والحفظ, حملته القاسية علي أصحاب الأديان السابقة لأنهم جعلوا كتبهم موضوعا لمجرد الحفظ والاستظهار فحسب. ففي تفسيره لآية: مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا الجمعة5 ـ أورد ابن كثير مايلي: يقول تعالي ذاما لليهود الذين أعطوا التوراة وحملوها للعمل بها, ثم لم يعملوا مثلهم في ذلك كمثل الحمار يحمل أسفارا, أي كمثل الحمار إذا حمل كتبا لا يدري مافيها, فهو يحمل حملا حسيا, ولا يدري ماعليه, وكذلك هؤلاء في حملهم الكتاب الذي أوتوه, حملوه لفظا, ولم يتفهموه ولا عملوا بمقتضاه, بل أولوه وحرفوه وبدلوه, فهم أسوأ حالا من الحمير, لأن الحمار لا فهم له, وهؤلاء لهم فهوم لم يستعملوها.
والحق أن كتابا ينعي علي المؤمنين بالكتب السابقة حملهم الحسي لهذه الكتب, أي حمل الحفظ والترديد فقط, لا يمكن أن يقبل من المؤمنين به أن يكتفوا بمجرد الحمل الحسي له. بل إن إدانته للحمل الحسي إنما تحيل الي توجيهه إلي نوع آخر من الحمل, هو الحمل المعنوي الذي يستحيل معه القرآن من محمول علي الظهر ـ كظهر علي الحمار ـ الي محمول في العقل, وعلي النحو الذي يصبح معه ساحة لانتاج المعني.
ولعل دلالة الحضور الكثيف للفظة الكتاب في القرآن يرتبط بالقصد الي نقل المخاطبين( وهم عرب الجاهلية) الي المرحلة الكتابية, وبما يعنيه ذلك ـ علي نحو جلي وصريح ـ من أن القرآن

ينطوي, في جوهره, علي السعي الي نقل عرب الجاهلية ـ الذين لم يعرفوا إلا نمطا من الثقافة الشفاهية بما يصاحبها من آليات تفكير لا تسمح بأي تطور ـ إلي وضع حضاري أرقي. إذ الحق أن مايرتبط بالكتابية من آليات تفكير وطرائق في انتاج المعرفة تعتمد علي مجرد الحفظ والنقل. وبالطبع فإنه إذا كانت آليات الحفظ والنقل الملازمة للشفاهية لاتسمح إلا بنوع من التقليد والاتباعية التي إنتقدها القرآن بشدة, إبتداء من إعاقتها لقدرة البشر علي تقبل هدي السماء, فإن آليات التفكر والتعقل التي تلازم الكتابية تنطوي علي فتح الباب امام ثقافة الكشف والابداع, وعلي النحو الذي يسمح بنقل الواقع الي حالة أكثر أرقي إنما يتفق مع التطورات التي كانت تجري في المجتمع المكي الذي كان يعيش سيرورة تحول الي مجتمع تجاري في حاجة الي التعاقدات المكتوبة. وسوء الحظ فإن مايغلب علي الوعي الراهن للمسلمين من تقليد وإتباعية, وإبتعاد عن التعقل والتدبر, يكشف عن نوع من الارتداد الي مايكاد أن يكون الاسلام قد تنزل لتجاوزه.

## -11-

يتميز القرآن- ككل النصوص الكبري التي لا تكف عن الإشعاع والوميض علي مر الأزمان- بكونه ساحة التقاء بين التاريخي بتحديداته الجزئية, وبين المتجاوز بشموله وكليته.وإذا جاز القول بأن التأسيسي في القرآن يتمثل في هذا المتجاوز الذي يحيل إلي عالم القيم والمعاني الإنسانية الكبري, فإن الإجرائي فيه يكون هو جملة التحديدات الجزئية التي تتحقق هذه القيم والمعاني, من خلالها, في لحظة بعينها. ولابد أن يكون مفهوما أن الأمر, فيما يختص بالعلاقة بين التأسيسي( الكلي) والإجرائي( الجزئي) لا يتعلق بثنائية جامدة, يقف كل طرف منها بمعزل عن الآخر, بقدر ما يتعلق بحقيقة واحدة يكون التأسيسي هو جوهرها الذي يدخل الإجرائي في تركيبها, ولكن من دون أن يكون قادرا علي استنفادها. فإن هذا التأسيسي المتجاوز يكون- وعلي نحو ما- أشبه بالحقيقة العلمية التي هي, بدورها, تركيب يتنامي, في التاريخ, عبر تصحيحه المستمر لنفسه; ولكن من دون أن يكون هذا التاريخ قادرا علي استنفادها بالمثل, وإلا فإن ذلك يؤشر علي ما لا يمكن تصوره, بالعقل, من نهاية العلم. وفقط فإن الفارق بينهما يتأتي من أنه فيما تكتمل الحقيقة العلمية في الوعي, وليس في الوجود; لأنها تكون- طوال الوقت وبصرف النظر عن الوعي بها ـ قائمة في الوجود وضابطه لظواهره علي نحو فعلي, فإن التأسيسي المتجاوز في القرآن( والمجال الإنساني علي العموم), يكتمل في( الوجود), وليس في( الوعي); لأن هناك من القرائن ما يقطع بأن هذا التأسيسي المتجاوز( قيمة ومعني), قد كان- ومنذ أقدم العصور- حاضرا في( الوعي), ولو بوصفه مثلا أعلي يرنو إليه البشر, ولكن تحققه لم يكتمل في( الوجود) في أي لحظة من التاريخ. إنه- هكذا- أقرب إلي القيمة أو المعني الكلي الذي يمتص كل تحققاته الجزئية داخله, ومن دون أن تكون تلك التحققات قادرة علي اقتناصه واستيعابه في واحدة منها; وإلا فإنها ستكون نهاية القيمة أو المعني. وإذن فإنه التباين بين انفتاح القيمة أو المعني, وبين محدودية شكل تحققها. وبالرغم من هذه المحدودية لأشكال تحقق القيمة أو المعني, فإنه يمكن القول إن كل واحد منها يمثل, في تحقيقه لهذه القيمة أو المعني, درجة أعلي من تلك التي يكون سابقه عليها. ويعني ذلك, وعلي نحو مباشر, إمكان القول بأن مصلحة الإنسان وصلاحه هي أحد مبادئ القرآن التأسيسية, وأما المضمون الذي يتحقق من خلاله هذا المبدأ في لحظة بعينها, فإنه يكون هو الحد الإجرائي المحقق لها في تلك اللحظة.
وبالطبع فإنه إذا كان الوحي هو بمثابة إحضار للقيمة, المعني, المصلحة, كمبادئ تأسيسية كبري, إلي واقع مجتمعات بشرية, لم تكن لتقدر علي بلوغها بجهدها الخاص, فإنه كان لابد أن يجري تنزيل هذه المبادئ التأسيسية في واقع حياتها, ضمن شروط اللحظة التي تعيش فيها; وإلا فإن تنزيلها خارج تلك الشروط كان يمكن أن يترتب عليه رفض فعل الوحي بالكلية. ومن هنا ما يمكن القول إنها مراوحة الوحي وحركيته بين المبدأ التأسيسي المتجاوز من جهة, وبين التحديد الإجرائي المتعين الذي يتحقق, هذا المبدأ, من خلاله في واقع بشر بعينهم, وفي إطار لحظة بعينها, من جهة أخري. فإنه ليس خطابا بهذا المبدأ في المطلق, بقدر ما هو خطاب به في الواقع المتعين;

أي إلي بشر محددين, وفي لحظة تاريخية بعينها. وبالطبع فإنه يبقي- ضمن هذه المراوحة- أن الحد الإجرائي- الذي يتحقق من خلاله المبدأ التأسيسي, إنما يكون موضوعا من أجل تحقيق القيمة المرتبطة بهذا المبدأ, في تلك اللحظة بعينها, وليس علي نحو نهائي مطلق. وإذ يعني ذلك أنه يتحقق في ارتباط حاسم مع التاريخ, فإن صرامة هذا الارتباط تبلغ حد أنه قد يتحول في لحظة مغايرة, لتلك التي تبلور فيها, إلي عائق يحول دون تحقيق المبدأ التأسيسي المتجاوز الذي يقف وراءه. ومن هنا ما توافق عليه أهل التفسير والأصول من النسخ في القرآن; الذي لا يعني شيئا إلا أن حضور وصلاح الحكم( وهو الحد الإجرائي المحقق للمبدأ التأسيسي أو القصد) يكون مرتبطا بوقت بعينه. فإن رفع الحكم, ليحل محله غيره( وهو معني النسخ), لا يعني إلا أنه قد استحال إلي عائق يحول دون تحقيق المبدأ أو القصد الذي يقوم خلفه; ولذا وجب رفعه لأنه لم يعد صالحا في لحظة مغايرة لتلك التي تنزل فيها. وحين يلاحظ المرء قصر المدة الزمنية التي كان يتحقق ضمنها.

ولقد كان ربط صلاح الحكم بالوقت هو أداة الفخر الرازي في الفرار من مأزق نسبة النقص إلي الله; فإنه إن قيل: لو كان( الحكم) الثاني( الناسخ), أصلح من الأول( المنسوخ), لكان الأول ناقص الصلاح, فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة للوقت الأول, والثاني بالعكس. إن الصلاح هنا هو المبدأ التأسيسي, وأما الحكم الذي يتحقق من خلاله هذا الصلاح, فهو الحد الإجرائي; وبحسب تقرير الرازي فإن الحكم, أو الحد الإجرائي المحقق للصلاح, قد يتحول في غير وقته إلي عائق يمتنع معه تحقيق الصلاح, فيلزم رفعه بالنسخ. الغريب, هنا, أن تجربة الجيل الأول من المسلمين تشير إلي حقيقة أنهم- ورغم انقطاع الوحي- قد رفعوا من الأحكام, ما أدركوا فيه حائلا يمنع تحقيق الصلاح; وكان ذلك استنادا إلي وعيهم العميق بالمنطق الذي يحكم علاقة كل من الوحي والعقل والواقع. ولعله يلزم الإشارة, هنا, إلي ما جري بخصوص الأحكام المتعلقة بسهم المؤلفة قلوبهم, وتوزيع الغنائم علي الجند الفاتحين, والحد المفروض علي شارب الخمر وغيرها مما أدرك فيه الصحابة أن صلاحه مرتبط بوقت تنزيله, وأن شروط صلاحه قد ارتفعت, ولم تعد قائمة. فهل يقدر حمقي هذا الزمان الحكمة من وراء ذلك فيميزون بين التأسيسي والإجرائي في القرآن؟

# الشريعة بين التاريخ والقرآن

1- كيف سيعود الإسلام غريبا؟ الأهرام 9/2/2012
2- الشريعة بين التاريخ والقرآن 22/3/2012
3- عن الدستور والشريعة والعقل والجمهور 1/11/2012
4- عن الشريعة وما هو قطعي الدلالة قراءة في مراوغة مفهوم 5/4/2012
5- الحدود هي الحل 17/11/2011
6- معركة الشريعة بين الأحكام والمباديء 10/11/2012

# -1-

تنسب مدونات الحديث للنبي الكريم صلي الله عليه وسلم قوله: بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا, فطوبي للغرباء وبحسب مفسري الحديث. فإن غربة الإسلام الأولي قد ارتبطت بقلة عدد المؤمنين به عند ابتداء ظهوره, وعلي النحو الذي اضطرهم الي إخفاء الرسوم والأشكال الخارجية لإسلامهم, لما يمكن أن يتعرضوا له من المساءلة والإيذاء في حال إظهارهم لها, والملاحظ أن القرآن نفسه قد رخص لهم, ليس مجرد هذا الإخفاء فحسب, بل وأباح لهم أن يعلنوا براءتهم من الدين بالكلية في حال الإكراه والضرورة إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ورغم مايبدو من أن الحديث النبوي يعتبر إخفاء أشكال الإسلام ورسومه نوعا من الغربة, فإنه يلزم التأكيد علي أن ترخيص الله بهذا الإخفاء للرسوم ـ وإلي حد قبول إعلان البراءة منها كليا في حال الإضطرار ـ إنما يكشف عن أن حقيقة الإسلام ومعناه تتجاوز تلك الرسوم والأشكال. وبالطبع فإنه حين يظل البعض, مع ذلك, يلح علي ربط غربة الإسلام بما يتعلق بالشكل والرسوم فحسب, فإنه لايفعل إلا أن يكشف عن فهم منغلق للإسلام لا يجاوز حدود الرسم والحرف إلي الجوهر والروح.

وإذا كانت غربة الإسلام الأولي تحيل, علي هذا النحو, إلي الإضطرار لإخفاء شكله ورسمه, فإنه لامعني مع استقرار الشكل والرسم القائم علي مدي القرون ـ إلا أن ترتبط عودته غريبا مرة أخري بتغييب جوهره وروحه ومن هنا إمكان المصير إلي أن كل غربة للإسلام لاحقة علي غربته الأولي إنما تتعلق بما يجاوز الشكل الظاهر إلي المعني الكامن الذي هو في حاجة, علي الدوام, إلي الاكتناه والرصد والحق أن غربة المعني هي الأشد وطأة علي الإسلام من غربة الشكل, وذلك من حيث مابدا من أنه في حين يتقبل الله من عباده إخباء رسوم الإسلام الظاهرة, أو حتي البراءة منها كليا في حال الإضطرار, طالما أن معناه العميق حاضر في وعيهم, فإنه لايمكن أبدا تصور أن يقبل الله تغييب المعني العمي للإسلام مع استمرار مجرد رسومه وأشكاله. وإذ يحيل ذلك إلي أن غربة المعني هي الغربة الحقة للإسلام,

ومن جهة أخري, فإنه يمكن القول بأن الغرباء الذين لهم الطوبي حسب بشارة النبي الكريم هم كل أولئك الذين يلحون علي ضرورة استحضار الإسلام بما هو معني وجوهر, علي أن يكون مفهوما أن ذلك لا يعني ماهو أكثر من إمساك العقل بالمعني المتحرك, والجوهر المنفتح للإسلام, ومن حسن الحظ أن ذلك هو مايبدو وكأن الله قد أراده للإسلام فعلا, وأعني من حيث جعل خطاب وحيه وحدة منفتحة تنطوي في بنائها, علي مايشير إلي تحرك نص التنزيل مع اتجاه حركة الواقع ومساره فإنه ليس من شك أبدا في أنه كان يمكن لله أن يتنزل بوحيه للعباد دفعة واحدة, ولكنه إراد له ـ فيما هو معلوم للكافة ـ أن يتشكل علي مدي يقترب من ربع القرن, في صيرورة راح يتحرك فيها نص التنزيل في تجاوب منقطع النظير مع حركة الواقع الإنساني الحي. وغني عن البيان أنه إذا كانت حركية الواقع قد تركت أثرها العميق علي بناء نص التنزيل الأمر الذي راح يستوعبه علماء القرآن من خلال فرضية الناسخ والمنسوخ فإن ذلك يفتح الباب أمام ضرورة تحرك فعل الفهم والتفسير, وعلي النحو الذي يتأكد معه مفهوم المعني المتحرك والروح المنفتحة للإسلام. فإنه من المستحيل أن ينفتح فعل التنزيل علي حركة السياق, فيما ينغلق فعل التفسير أمام هذه الحركة ذاتها.

ورغم ما يبدو, هكذا, من أنه لا معني لانفتاح فعل التنزيل وتحركه مع الواقع, إلا ضرورة أن ينفتح فعل الفهم والتفسير ويتحرك مع الواقع أيضا, فإن الكسل العقلي الذي تعيش التيارات الصاخبة علي سطح المشهد المصري الراهن, تحت وطأته, قد جعلهم يستبدلون بفعل الفهم المنفتح مجرد استعارة منظومات تفكير جاهزة من السلف. ورغم مايبدو من أن تلك المنظومات هي, في حقيقتها, نتاج فعل فهم منفتح علي سياق الواقع الذي نشأت فيه, فإن مايجري من عزلها عن هذا السياق, ليتسني فرضها علي سياق مغاير, لايؤول إلي تشويهها فحسب, بل ويجعلها عنوانا علي فهم منغلق ولسوء الحظ فإن هذا التفكير بالجاهز ـ عوضا عن الإبداع الفاعل ـ هو آخر ما يحتاجه الظرف الراهن, الذي لا يمكن فهم أزمته بعيدا عن أزمة مشروع في التحديث المشوه الذي قام علي الفرض الإكراهي للحداثة كنموذج معطي جاهز علي مجتمعات كانت تقع خارج سياق تبلورها التاريخي والمعرفي ولسوء الحظ, فإن الطريقة الراهنة في استدعاء الإسلام ـ كبديل لمشروع

التحديث المشوه ـ لاتتجاوز حدود السعي إلي فرضه كمنظومة جاهزة علي الواقع وإذ يبدو ـ هكذا ـ أن الآلية التي أنتجت الحداثة المشوهة تكاد أن تكون هي تلك التي يجري بها التعاطي مع الإسلام في التجربة الراهنة, فإنه يمكن القطع بأن هذه التجربة لن تتمخض ـ لسوء الحظ ـ إلا عن أسلمة مشوهة, تماما كالتحديث الذي سبقها.
وبالطبع فإنه لايمكن القول بأن غربة الحداثة عن واقع العرب هو ما أدي إلي ضرورة فرضها علي مجتمعاتهم قسريا, وذلك مالايمكن أن ينطبق علي الإسلام الذي لا يمكن أن يكون غريبا عن الواقع لأنه دين غالبية الناس,
ولعل ذلك يعني أن الأمر يقتضي استدعاء للإسلام يغاير بالكلية ذلك الذي يمر به الصاخبون علي سطح المشهد المصري, وأعني استدعاء له كجوهر وروح

# -2-

يئول عدم الإنضباط المعرفي للمفاهيم إلي إلتباسها وتشوشها, علي النحو الذي يجعل منها موضوعا للتلاعب, وليس الفهم.وغني عن البيان أن المفاهيم تتحول, حين تصبح موضوعاللتلاعب وليس الفهم, إلي أدوات يتحارب بها الناس ويتناحرون, بدل أن تكون ساحات يتواصلون عبرها ويتحاورون. ولسوء الحظ, فإنه إذا كان الفضاء المصري الراهن يزدحم بما يجري تداوله فيه من مفاهيم متناحرة, فإن ما يغلب عليها من التشوش وعدم الانضباط المعرفي, قد أحالها إلي أدوات تتبادل بها النخبة الإحتراب والقصف. ومن بين هذه المفاهيم تتجلي, لافتة, القيمة القصوي لمفهوم الشريعة, الذي تشهد اللحظة الراهنة إستخداما متزيدا له من جانب جماعات الإسلام السياسي التي تستثمره في صعودها المتسارع نحو السلطة في العالم العربي علي العموم, وذلك فضلا عن شحذها الجاري له لتحسم به الجدل المرتقب حول الدستور في مصر. ولعله يمكن القول أن الاستخدام الراهن للمفهوم كأحد أسلحة هذه الايديولوجيا الزاحفة نحو السلطة قد جعل منه أداة إقصاء, أو حتي سحق, للخصوم بالكلية, وذلك- وللمفارقة- علي حساب ما أراده القرآن من أن يكون المفهوم ساحة يتواصل عبرها البشر, علي إختلاف الأقوام والأزمان. وهنا يلزم التنويه بما يبدو من أن التلاعب الايديولوجي بالمفهوم إنما يتأسس علي التشوش الناتج عن الخلط بين الشريعة وبين الفقه; وهو الخلط الذي لا يكتفي بتجاهل التمييز القرآني الحاسم بينهما, بل ويلح- إبتداء من ذلك- علي تصور بالغ الضيق والتحيز والانغلاق للشريعة; وعلي النحو الذي يناقض- وللمفارقة- الطرح القرآني لها.
ولعل ذلك يكشف عن أن إمكانية قول جديد في الشريعة لابد أن تؤسس نفسها علي استعادة الفهم القرآني( المنفتح) لها, وذلك في مواجهة ما يبدو أنه تاريخ من الفهم( المنغلق) الضيق الذي تتحكم فيه مفاهيما صنعتها عصور الجمود والركود الطويل التي عاشتها المجتمعات الإسلامية.
ولسوء الحظ, فإن الأمر لا يقف عند مجرد ركود المفاهيم وجمودها, بل يتجاوز إلي الإنحراف بها عن المجال التداولي لها في القرآن. وبالرغم من ذلك, فإن منتجي هذا الفهم وحراسه لا يكفون عن الإدعاء بأن القرآن هو مصدر تلك المفاهيم, لكي يهبوها حصانته وقداسته;
وعلي العموم, فإن الاستخدام الراهن للعديد من المفاهيم- التي يقال إنها إسلامية- يرتبط بذلك التاريخ الطويل من الفهم الذي وجهته حاجات وإكراهات الواقع الاجتماعي والسياسي الذي عاشه المسلمون, بأكثر من إرتباطه بما يمكن أن يكون التوجيه القرآني لها. ولسوء الحظ, فإن التاريخ قد إتجه بالمفاهيم إلي أفق أكثر ضيقا مما أراده لها القرآن. وكمثال, فإنه إذا كان ما يغلب علي الاستخدام الراهن لمفهوم الشريعة هو ربطه بالأحكام والحدود, فإن هذا الربط يجد ما يؤسسه في التاريخ, وليس في القرآن الذي يربط الشريعة بما يقوم فوق الأحكام والحدود. وإذا كان المتصور أن ربط المفهوم( أي مفهوم) بالتاريخ يجعله أكثر اتساعا, فإن الأمر يبدو علي العكس تماما من ذلك, فيما يخص مفهوم الشريعة الذي يبدو أن ربطه بالقرآن- وليس التاريخ- هو الذي يجعله أكثر اتساعا ورحابة. وبالطبع فإنه حين يراوغ البعض فيخفي هذا المفهوم الضيق للشريعة,

الذي أنتجه التاريخ- وراء القرآن, فإنه لا سبيل إلي فضح تلك المراوغة إلا عبر استعادة مقاربته القرآنية الأرحب.
فقد أورد القرآن الجذر شرع ومشتقاته أربع مرات; كان في ثلاث منها منسوبا إلي الله وحده, وفي المرة الوحيدة التي نسب فيها القرآن الفعل شرعوا إلي البشر, فإن ذلك كان علي سبيل الاستنكار والتعريض- وبما يعنيه ذلك من عدم تصور إمكانية نسبة هذا الفعل إلي غير الله. وحين يضاف إلي ذلك أن القرآن قد أورد مشتقات الجذر فقه عشرين مرة كان فيها جميعا في صيغة الفعل المنسوب إلي البشر فقط, فإن الدلالة القصوي لذلك تتمثل في إلهية ما يربطه القرآن بالفعل شرع, في مقابل بشرية ما يربطه بالفعل فقه. ولعل قراءة لما أضافه القرآن إلي الله من أنه: شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا, والذي أوحينا إليك, وما وصينا به إبراهيم وموسي وعيسي أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه, لتكشف عن صرف القرآن لدلالة الفعل شرع إلي ما قال القرطبي أنه توحيد الله وطاعته والإيمان برسله وكتبه وبيوم الجزاء, وما قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير, أنه ما يكون واجب البقاء في جميع الشرائع والأديان- كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان, والقول بقبح الكذب والظلم والإيذاء. إن ذلك يعني أن الفعل شرع الذي إختص به القرآن الله وحده, ينصرف إلي المشترك بين بني البشر مما ينضوي تحت كليات الدين وأمهات الفضائل; أو هو الدين الذي تطابقت الأنبياء علي صحته, والذي يجب أن يكون المراد منه- علي قول الرازي- شيئا مغايرا للتكاليف والأحكام, لأنها مختلفة متفاوتة. وهكذا يتبلور القول صريحا بأن دلالة الفعل شرع لا تنصرف إلي التكاليف والأحكام, بل إلي ما يقوم فوقها من الكليات التي يتشارك فيها بنو البشر جميعا, والتي تنتصب كمسلمات تتعدي التفكير والمساءلة, وذلك علي عكس التكاليف والأحكام والحدود التي هي موضوع للتفكير; وذلك بحسب ما يبدو من إنشغال المصريين الراهن بالتفكير في حد الحرابة-
وبالطبع فإن كون التكاليف والأحكام والحدود موضوعا للتفكير( إكتناها لحكمتها ووعيا بعللها, وشروط إنفاذها, والموانع التي تحول دون هذا الإنفاذ) لمما يجعلها من قبيل ما يندرج تحت مظلة الفقه الذي أضاف القرآن فعله إلي البشر, بحسب ما تشير الآية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين. ولعل هذا التمييز القرآني بين كلي ثابت مشترك مردود إلي الله بالفعل شرع, وبين جزئي متغير خاص مردود إلي البشر بالفعل يتفقهوا, يؤسس لقراءة للآية: لكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجا علي أساس تباين لفظتي الشرعة والمنهاج, وليس ترادفهما; وبحيث ينصرف مدلول الشرعة إلي الكلي المشترك, فيما ينصرف مدلول المنهاج إلي الجزئي المتغير. وحين يدرك المرء أن الأمر لا يقف عند مجرد تأكيد هذا التمييز, بل يتجاوز إلي ما أدركه البعض( وأعني الرازي) من أن سعي الشرع في تقرير النوع الأول( الكلي المشترك) أقوي من سعيه في تقرير النوع الثاني( الجزئي المتغير), فإن له أن يهيب بأولئك الساعين إلي حسم معركة الدستور بسلاح الشريعة إلي الإنصات إلي صوت القرآن الذي يلح علي الكلي المشترك, بدلا من التاريخ الذي يلح, في المقابل, علي الجزئي المتغير.

## -3-

تتصاعد فى الفضاء المصرى الراهن بشائر حرب طاحنة، تدور رحاها بين الفرقاء المتناحرين حول مادة "الشريعة" فى الدستور الذى تجرى كتابته الآن، فى ظل استقطابات وتجاذبات يسعى البعض ضمنها لحسم الأمر لمصلحته عبر التهديد باستدعاء الجمهور المتحمس، إلى ساحات الصدام والمواجهة. وإذا كان التهديد بالجمهور يصدر - بالأساس - عن جماعات الإسلام السياسي، فإن ذلك لا يرتبط، فحسب، بقدرتها على تحشيد الجمهور الملتزم التابع، بقدر ما يرتبط - فضلاً عن ذلك - بتعارض ما تطرحه من آراء مع منطق العقل، وعلى النحو الذى يبدو معه أنها لا تجد ما تجابه به "منطق العقل"، إلا "حماس الجمهور". وهكذا فإن الجمهور الذى يجرى التهديد به هو أقرب ما يكون إلى "قوة القمع" منه إلى "شاهد العدل"، لأنه يحضر إلى الساحة، لا كأفراد

يمتلكون إرادة حرة، ويقدرون على التفكير المستقل، فإن هذا الجمهور لا يصدر فى اختياراته عن "العقل"، بل يصدر فيها عن انفعالاته - أو حتى غرائزه - الأولية، حتى وإن تعلق الأمر بما لا يمكن أن يكون موضوعاً للانفعال والغريزة، كالشريعة. ولسوء الحظ، فإنه إذا كانت جماعات الإسلام السياسى لا تجد ما تحسم به معركة الشريعة إلا هذا الجمهور (الذى يبدو أن أحداً لا يريد له أن يغادر موقع الضحية)، فإن ذلك يكشف عن مفارقة التوافق بين نظام مبارك وبين هذه الجماعات الوارثة له، وأعنى من حيث لا يريدان لهذا الجمهور أن يغادر موقع من يمارس الاختيار (على فرض أنه اختيار) بمنطق الغريزة والانفعال.
ولكن فيما كان نظام مبارك يخاطب غرائز وانفعالات جمهوره بالفن الردئ وكرة القدم بالذات، فإن ورثته من جماعات الإسلام السياسى يخاطبون غرائز جمهورهم وانفعالاته بالدين. وبالطبع فإن الجمهور مُستعدٌ للتجاوب معهم، ولو حتى على سبيل التكفير عما يراه خطايا انغماسه فى رذائله السابقة، من دون أن يدرى أن إرتقاءه الحقيقي سوف يتحقق، فقط، بتوقفه عن التفكير بالغريزة والانفعال، وليس بمجرد جعل الدين موضوعاً لهذا النوع من التفكير الأولي. والمؤسف أنه إذا كان لا يقدر بذلك على الارتقاء بنفسه، فإنه يتنزَّل بالدين إلى حيث يجعل منه ساحة للانحيازات والتعصبات الذميمة.
وهنا فإنه إذا كان البعض - ولأسباب سياسية ظرفية خالصة - يتعامل مع ما يقول إنها "إرادة الجمهور" على أنها "البقرة المقدسة" التى ينبغى السجود لها، فإنه يلزم التنويه بأن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون موضوعاً للقبول أبداً. بل إنها كثيراً ما تكون موضوعاً للإدانة والوصم. فليس من شكٍ فى أن مُنتجى الفن الغرائزى الهابط كانوا - وسيظلون - يتخفون وراء ما يقولون إنها "إرادة الجمهور" لتبرير ما يقدمون من نتاجاتٍ رديئة. ليست إرادة الجمهور مرادفاً للحق والصواب، إذن، بل إنها قد تكون غطاء للرداءة والانحطاط. وبالطبع فإنه يستحيل الاحتجاج بأن تعلق إرادة الجمهور بالدين (بعد أن كانت تتعلق - قبلاً - بالفن الهابط)، قد ارتقى وتسامى بها، إذ الحق أنها هى التى تحيل الدين - بل وأحالته بالفعل - إلى ساحة لانكشاف كل ما يرتبط بالغريزة والانفعال من التعصب والنزوع لتحقيق السيادة والهيمنة وسحق الآخرين. ومن هنا غرابة تخفى جماعات الإسلام السياسى وراء هذه الإرادة (التى كانت موضوعاً لإدانتهم، لا شك، حين تعلقت بالفن المُنحط)، لتضمين الدستور المُقترح كل ما يتدنى به إلى حيث لا يمكن أن يكون الوثيقة المُحددة لملامح المسار المصرى فى القرن الحادى والعشرين.
ولابد، هنا، من تأكيد أن هذا التدنى لا يرتبط أبداً بالشريعة، بل بفهم القطاع الصاخب، على الأقل، من هذه الجماعات للشريعة، وأعنى القوى السلفية بالذات. ولسوء الحظ، فإن التطابق يبدو كاملاً بين كلٍ من نوعى "الجمهور" و"الشريعة" اللذين تستدعيهما هذه القوى الصاخبة. فإنه إذا كان قد بدا أن الجمهور الذى تهدد هذه القوى باستدعائه، هو الجمهور كقوة تعمل خارج منطق العقل، فإنها لا تكتفى بإستدعاء مفهومٍ للشريعة يتعارض مع منطق العقل، بل يعاكس - وهو الأخطر - المجال الدلالى للمفهوم فى القرآن، وبما يومئ به ذلك من أن الخروج على "مقتضى العقل" يؤول إلى الانحراف عن "مقصد القرآن". وإذا كان خروجهم بالمفهوم عن مقتضى العقل يتأتى من تصورهم له كبناءٍ مكتملٍ ومغلق، وبما يخرج به منطق العقل الذى يعادى الأبنية المغلقة على العموم، فإن إخراجه عن "مقصد القرآن" يبين جلياً فى مقصد السلفيين تحويل دلالته من "المبادئ الكلية" إلى "الأحكام التفصيلية الجزئية". والحق أن الصراع الراهن، فى مصر، هو فى جوهره - صراعٌ حول هذا التحويل الدلالي، وليس أبداً حول وجود الشريعة، أو عدمه، فى الدستور. فإنه ليس فى مصر من يصارع من أجل عدم تضمين الشريعة فى الدستور، بل هى المواجهة مع التحويل الدلالى لها من "المبدأ الكلي" إلى "الحكم الجزئي"، وهو التحويل الذى تريد القوى السلفية فرضه على الكافة، رغم ما يبدو من تعارضه الصريح مع دلالة القرآن.
فقد مضى الفخر الرازى فى "مفاتيح الغيب" إلى أن المقصود من الآية (شرع لكم من الدين)، ديناً تطابقت الأنبياء على صحته، وأقول يجب أن يكون المُراد من هذا الدين شيئاً مغايراً للتكاليف والأحكام، وذلك لأنها مختلفة متفاوتة، وبما يعنيه ذلك من أن دلالة الجذر "شرع" (ومنه الشريعة) تنصرف إلى "المبادئ الكلية المشتركة" التى توافق عليها جميع الأنبياء. وحتى إذا جاز إمكان التمييز - والقول للرازي - بين قسمين من الشرائع بحسب هذه الآية، "منها ما يُمتنع دخول النسخ عليه والتغيير فيه، بل يكون واجب البقاء فى جميع الشرائع والأديان، كالقول بحسن الصدق

والعدل والإحسان، والقول بقبح الظلم والإيذاء"، ومنها ما يتغير ويختلف "مما اقتضت المصلحة وأوجبت الحكمة وضعه فى الأزمنة (المختلفة) على الأمم"، بحسب قول القرطبي، فإن الرازى يقطع بأن الآية "دلّت على أن سعى الشرع (أو القرآن) فى تقرير النوع الأول (المتعلق بالمبادئ الكلية) أقوى من سعيه فى تقرير النوع الثانى (المتعلق بالأحكام الجزئية)". إن ذلك يعنى أن القرآن - على قول الرازي - يصرف دلالة الشريعة إلى "القواعد العامة كالصدق والعدل والإحسان، التى يتوافق فيها الإسلام مع غيره"، وهو ما بدا أن داعية السلف يرفضه على نحو كامل.
وإذ يحيل ذلك إلى أن المعنى الذى يقول به داعية السلف للشريعة، لا يمكن رده إلى "القرآن"، فإنه لا يبقى إلا أن يكون الأصل فيه هو "التاريخ"ـ وإذن فإنه الإبدال السلفى للدلالة التى يصنعها "التاريخ"، بتلك التى يتداولها القرآن، وبما يؤول إلى تأكيد الفرضية القاضية بأن الوعى السلفى لا يفعل إلا أن يجعل من التاريخ ديناً، أو أنه يتعبد"تاريخاً"ـ يظنه "ديناً"ـ والمهم أن ذلك يعنى أن السلفى يحارب معركته حول مفهوم للشريعة يتعارض مع دلالة القرآن والعقل معاً، وبجمهورٍ وضعته ظروفه فى موضع الخارج عن مقتضى العقل أيضاً، وبما يعنيه ذلك من أنها معركة اللاّ عقل، بل وحتى اللا قرآن.

## -4-

لا يشتغل المفهوم( أي مفهوم) منفردا, بل يشتبك مع غيره, من مفاهيم أخري, تتضافر معه في انتاج ـ وتثبيت ـ الدلالة التي يريدها لها مستخدموه. وإذا كان قد بدا أن دلالة مفهوم الشريعة في الاستخدام الجاري له ـ في الوقت الحاضر ـ يرتبط بتاريخ طويل من الفهم المنغلق الضيق, بقدر ما يفارق رحابة وانفتاح التداول القرآني له, فإن ثمة مفاهيم تتضافر معا في انتاج تلك الدلالة المتزمتة لهذا المفهوم. فإن روح القطع والجزم وتعطيل التفكير التي تفيض بها مفاهيم مثل: النص القطعي الثبوت والدلالة و لا اجتهاد مع نص هي الروح التي يتغذي عليها البناء المنغلق الضيق الذي استقر لمفهوم الشريعة. وغني عن البيان أن سعيا الي استعادة ما أراده القرآن للمفهوم من رحابة وانفتاح, لن يكون ممكنا إلا عبر الحوار مع تلك المفاهيم الداعمة التي تآدت الي تثبيت المفهوم الضيق للشريعة( كمحض أحكام وحدود), وهي المفاهيم التي ترسخت كمصادرات تتعدي منطق التفكير والمناقشة. ولعل القيمة القصوي للحوار مع تلك المفاهيم يتأتي من أنها تمثل الأسس التي يعتمد عليها الساعون إلي احتلال المجال العام في مصر( من مؤدلجي الاسلام) في التأثير علي وعي الجمهور, بعد أن أفلحوا في التلاعب بعواطفه.
ومن حسن الحظ أن تحليلا لتلك المفاهيم يكاد يكشف عن أنها لا تقدم معرفة حقة, بقدر ماتعمل كأقنعة تتخفي وراءها رؤي وتصورات يراد تحصينها خلف القداسة المفترضة لما يخايل به السطح الظاهر لتلك المفاهيم غير المنضبطةـ وإذن فإنها من قبيل المفاهيم التي تكون مرادة, لا لما تجليه وتكشف عنه, بل لما تخفيه وتغطي عليه. ولكي تكون مثل تلك المفاهيم قادرة علي أداء وظيفتها في التمويه والإخفاء, فإنه يغلب عليها بساطة الصياغة اللغوية علي نحو يسهل معه ترديدها, بما يؤول الي ترسيخها وتثبيتها. وهكذا فإن البساطة اللغوية لمفهوم قطعي الثبوت قطعي الدلالة لا تعكس الإحكام والدقة, بقدر ماتعكس مراوغة تيسير الترديد الذي يقصد الي تثبيت حكم المقدم( قطعي الثبوت) للتالي( قطعي الدلالة) علي رغم انتماء الواحد منهما الي مجال مغاير لذلك الذي ينتمي إليه الآخرـ إذ فيما ينتمي الثبوت الي مجال التاريخ الذي يقبل كل ما يحدث فيه أن يكون موضوعا للقطع والتثبت, فإن الدلالة تنتمي الي مجال المعني الذي لا يقبل ـ بطبيعته ـ أن يكون موضوعا للقطع والتثبيت أبدا. وهكذا فإن ماينسحب علي الثبوت لا يمكن أن ينسحب,آليا, علي الدلالة بحسب ما يقصد إليه المفهوم, وما يعنيه ذلك مباشرة من أن الثبوت

القطعي لأصول الاسلام( قرآنا وسنة) لا يعني أبدا إمكان القول بقطعية الدلالة التي يربطها البعض بهما.
وإذا كان ثمة من يسعي الي تثبيت القطعية فيما يخص دلالة القرآن, عبر القول بأن عدم القول بقطعية دلالته لا يعني ما هو أكثر من القول بظنية تلك الدلالة, و أن وصف دلالة الآيات بالظنية يوجب ـ علي قول أحدهم ـ كون القرآن حجة ظنية ومعجزة غير قطعية, مع أن الاعجاز يقوم علي القطع واليقين, فإنه يلزم كشف ما ينطوي عليه هذا القول من مراوغة التسوية بين القطعي وبين اليقيني, في حين أن القطعي إنما يرادف, في الحقيقة, المنغلق والجامد, وذلك فضلا عن التسوية ـ من جهة أخري ـ بين عدم القطع وبين الظن( بما هو نقيض الحق), في حين أن المعني غير القطعي لا يعني أكثر من المعني المنفتح المتحرك. وهكذا فإن الأمر يتعلق بالدفاع عن الدلالة المفتوحة في مقابل الدلالة المغلقة, وليس أبدا بتكريس الدلالة الظنية في مقابل الدلالة اليقينية.
وليس من شك في أن إعجاز القرآن يكون أكثر رسوخا في حال الدلالة المفتوحة منه في حال الدلالة المغلقة الجامدة, وأعني من حيث لا ينكشف إعجازه إلا مع انفتاح دلالته وإتساعها, وليس العكس.
وإذا كانت سهولة ترديد مفهوم قطعي الثبوت قطعي الدلالة قد أتاحت له تداولا واسعا نسبيا بين الجمهور, فإن الغريب حقا أن هذا القطعي الدلالة هو ـ بحسب تعريف الأصوليين له ـ مما يعز حصوله في القرآن. فإذا كان القطعي الدلالة هو ما دل علي معني متعين فهمه منه, ولا يحتمل تأويلا, ولا مجال لفهم معني غيره منه, أو أنه علي قول آخر ماينتقل بإفادة المعني علي قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال فإن ذلك مما يندر وجوده في القرآن, وإلي حد أن السيوطي لم يجد إلا مثالا واحدا له, في قوله تعالي: فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم, تلك عشرة كاملة, وبما يعنيه ذلك من أنه لم يجد في القرآن ماينطبق عليه معني القطع إلا في شطر آية هو عبارة عن مسألة حسابية. وأما إذا جري تعريف القطعي الدلالة بأنه كل نص دل علي فرض في الإرث مقدر أو حد في العقوبة مقرر أو نصاب محدد, فإن ثمة من فروض الإرث المقدرة تصريحا في القرآن, ماكان موضوعا لاختلاف الصحابة أنفسهم, وبما يعنيه ذلك من إستحالة أن تكون محلا لدلالة قاطعة.
وكمثال فإنه يمكن الإشارة الي ماأورده ابن العربي ـ في كتابه أحكام القرآن بخصوص قوله تعالي: فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك. فعلي رغم أنه فرض في الإرث مقدر ـ وبما يعنيه ذلك من وجود أن يكون من قبيل القطعي الدلالة بحسب التعريف الآنف, فإن ابن العربي قد اعتبره معضلة عظيمة, فإنه تعالي لو قال: فإن كن إثنتين فما فوقهما فلهن ثلثا ماترك, لانقطع النزاع. فلما جاء القول هكذا مشكلا وبين( القرآن) حكم( البنت) الواحدة بالنصف, وحكم مازاد علي الاثنتين بالثلثين, وسكت عن حكم البنتين أشكل الحال, بما يعنيه ذلك من أنه من قبيل المشكل الذي يستحيل معه الجزم والقطع. وحين يضاف الي ذلك الاختلاف الحاصل في نفس الآية بخصوص قوله تعالي: فإن لم يكن له ولد وورثة أبواه فلأمه الثلث, والذي لم يكن قاطعا رغم أنه فرض مقدر, حيث أورد القرطبي أن( ابن عباس) قال في إمرأة تركت زوجها وأبويها: للزوج النصف, وللأم ثلث جميع المال, وللأب مابقي, وذلك في حين أورد عن( زيد بن ثابت) قوله: للزوج النصف, وللأم ثلث مابقي( وليس ثلث جميع المال). والمهم أنه حين سأل ابن عباس زيدا: أتجد ماتقوله في كتاب الله, أم تقوله برأي ؟ فإن مارد به زيد من أنه يقوله برأيه, لا يعني إلا دلالة القول ليست قطعية أبدا, علي رغم أنه فرض مقدر. والحق أنه, وعلي فرض بيان القول ووضوحه, فإنه لا يجوز القول بقطعية الدلالة مطلقا, فإنه لو صح ذلك لما كان لعمر بن الخطاب أن يوقف دفع سهم المؤلفة قلوبهم مع بيان القرآن له صراحة, وهو ما يعني أن أمر الدلالة لا يتوقف فقط علي بيان المقال, بل وكذا علي سياق الحال. فهل يستوعب مؤدلجو لاسلام سياق الحال ؟

إذا كانت نظرة علي المشهد المصري الراهن تكشف للمراقب عن أن السعي إلي إدخال الدين( أو الإسلام في الغالب) إلي المجال العام, يتحقق تحت ثلاثة عناوين عريضة هي; الدين كمرجعية للدولة أو الحزب، وتطبيق الشريعة أو جعل الدولة تطابق الأحكام الشرعية علي قول أحدهم, وأخيرا إنفاذ الحدود وتطبيقها, فإن قراءة للكيفية التي تجري بها مقاربة تلك الدعاوي الثلاث من جانب الداعين لها تبين عن ضروب من الفقر المعرفي الذي يجعل منها جميعا عنوانا علي مشكلة, بدلا أن تكون حلا- أو حتي جزءا من هذا الحل- لها. لكنه يبقي أن بؤس الدعوة الأخيرة إلي إنفاذ الحدود وتطبيقها, كسبيل لإخراج مصر من مأزقها, يتجاوز ما تنطوي عليه تلك الدعوة من فقر معرفي- يتجلي زاعقا في إختزالها للإسلام في مجرد المنظومة العقابية التي جري ربطه بها- إلي ما تقوم عليه من تصور أكثر فقرا لطبيعة المأزق المصري الراهن, والسبيل إلي الخروج منه.

فحين لا يجد البعض حلا لأزمة جماعة ما إلا في تفعيل منظومة عقاب, فإن ذلك يكشف عن تصور كامن لغلبة الطابع الإجرامي علي تلك الجماعة; وعلي النحو الذي يعني أن لا سبيل إلي صلاحها إلا بالعقاب. وهكذا فإن مصر ليست- بحسب حاملي هذا التصور- إلا أشتاتا من جماعات مجرمة, لا صلاح لها إلا بما تقدمه السماء من العقاب الفعال الزاجر. وإذا كانت خلاصة هذا التصور هي: إن الشعب المصري في حاجة إلي الزجر, فإن ذلك لا يعني إلا أنه السعي- من جديد- إلي إعادة إنتاج نظام مبارك الذي تنقل عنه السيدة كوندوليزا رايس قوله لها في لقاء خاص: إن شعبي يحتاج إلي يد قوية. وإذ لا خلاف بين الزجر بقوة اليد وبين الزجر بسلطة الحد, فإنه ليس من فارق بين مبارك, وبين أولئك الساعين إلي وراثته من دعاة الحدود, إلا من حيث ما يبدو من إن الياء في كلمة شعبي هي ياء إمتلاك مبارك للشعب بالأصالة, وذلك فيما سيتواضع الآخرون ويجعلون أنفسهم ملاكا للشعب بالوكالة; وأعني كوكلاء عن الله الذي هو المالك الأصيل الذي إنتدبهم للحكم في ملكه.

ولسوء الحظ, فإن الأمر لا يقف عند مجرد هذا الإفتراض الفاسد لجنوح المصريين نحو الجريمة, بل ويتعدي إلي ما يبدو من تعارض تصور الحدود هي الحل, مع منطق الشريعة ذاته; وأعني من حيث ينبني هذا المنطق علي أن إنفاذ حدودها, ينبغي أن يكون مسبوقا ببذل الجهد, أولا, في تحقيق مقاصدها. وفي كلمة واحدة, فإن إنفاذ العقاب لا يمكن- بحسب منطق الشرع ذاته- أن يكون سبيلا لتحقيق المقاصد, بل إن تحقيق هذه الأخيرة يبقي هو شرط إنفاذ العقاب. ولعل ذلك ما جعل من هو في وزن عمر يعلق إنفاذ الحدود, حين يتأكد من عدم تحقق ما تقصد إليه الشريعة من رفع حالة الإكراه والضرورة التي يزول معها عن الناس الحرج, فيكون مسموحا لهم بخرق قواعد الضبط والسلوك القويم. وبالطبع فإن رفع حالة الإكراه والضرورة عن الناس الذي تقصد إليه الشريعة, لا يعني إلا تحريرهم من كل شروط العوز المادي والعقلي والروحي. وأما من دون تحريرهم من ذلك كله أولا, فإن إنفاذ الحدود لن يكون إلا قناعا لأعتي أشكال الإستبداد وأكثرها قسوة ودموية. وإذا جاز التمثيل, فإن عربة الحدود مشدودة إلي حصان المقاصد, ولا يمكن أن تأتي العربة, أبدا, في وضع تكون فيه سابقة علي الحصان.

ولعل الأمر لا يقف عند حد عدم الوعي بمكانة الحدود في بناء نظرية الشريعة, بل ويتجاوز إلي عدم الوعي بطبيعة الحدود كنظام للعقاب يخضع للديناميات الإجتماعية. وهكذا فإنه, وحتي فيما يخص الحدود الثابتة بنص القرآن( وهي ثلاثة من سبعة حدود), فإن الفقهاء قد توسعوا في تفصيل الشروط التي لابد من توافرها لإنفاذ الحدود, وأكثروا الموانع التي تحول دون هذا الإنفاذ, وأفاضوا في درئها بالشبهات; حتي لقد قال عمر: لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات. وضمن هذا السياق, فإنه إذا كان ما قيل إنها شبهة المحل قد تآدت بالفقهاء إلي أنه لا قطع( لليد) علي من سرق من بيت مال المسلمين, ولا علي الشريك إذا سرق من مال الشركة..., وأن الإختلاس ليس بسرقة, فإن ذلك يعني أنه لا عقاب- بحسب هذا الفهم- علي نهب المال العام; والذي هو المظهر الأهم لما تعانيه المجتمعات المعاصرة من الفساد الذي آل إلي خراب البلاد والعباد. وغني عن البيان أن عدم شمول هذه الأفعال بالعقاب, إنما يعني أنها ليست معدودة من الجرائم التي تعاقب عليها الشريعة بالحدود. إن ذلك يعني أن دعاة تطبيق الحدود,

الساعين إلي وراثة مبارك, سوف يعيدون إنتاج نظامه البائس, وبنفس جناحيه اللذين أسقطاه تقريبا; وأعني بهما الإستبداد( حيث لن يترك الشعب, مع مالكيه الجدد, وضعيته كمجرد مملوك لا رأي له; ومع ملاحظة أن ملكيتهم له سوف تكون مؤبدة, لأنهم يمارسونها بالوكالة عن الله) والفساد( حيث لا عقاب علي إنتهاب المال العام, لأنه غير معدود من الجرائم التي تعاقب عليها الشريعة.

ولعل ذلك يعني أن منظومة الحدود, علي حالها المتوارث, ستئول- وللمفارقة- إلي تكريس ما تتخبط فيه مصر من فساد هو, وقرينه الإستبداد, الأصل في كل مأزقها الراهن, وذلك بدل أن تكون مخرجا منه. والحق أن إستدعاء تلك المنظومة للإشتغال في غير السياق الذي تبلورت فيه, يستلزم إعادة التفكير فيها, بما يجعلها تتجاوب مع ما عرفته المجتمعات المعاصرة من تعقد أشكال الجريمة من جهة, وتطور مؤسسات العقاب, من جهة أخري. ولكن ذلك ما لا يقدر علي التفكير فيه, أولئك الداعون إلي إستدعائها كحل جاهز للمأزق الحاضر. ولعله يلزم التأكيد, هنا, علي أن الأزمة لا تكمن أبدا في تلك المنظومات القديمة التي تكشف قراءتها عن تجاوبها- علي نحو مدهش- مع شروط المجتمعات التي إشتغلت فيها, بقدر ما تقوم في وعي بليد لا يعرف أصحابه إلا مجرد السعي إلي فرضها, جاهزة, علي الحاضر.

والحق أن ما تسجله مصادر أهل السنة المعتبرة- مثل فتح الباري لإبن حجر, والإتقان في علوم القرآن للسيوطي وغيرهما- من إرتباك الصحابة أنفسهم حول بعض الحدود( ومنها حد الرجم بالذات) لمما يؤكد ضرورة إعادة التفكير في باب الحدود بأسره. فقد أورد إبن حجر- في فتح الباري- أتي علي( بن أبي طالب) بإمرأة فجرت( من الفجور), وفي لفظ وهي حبلي فضربها مائة ثم رجمها, وفي رواية أخري, أنه أمر بها, فحبست, فلما وضعت أخرجها يوم الخميس فجلدها مائة, ثم ردها إلي الحبس, فلما كان يوم الجمعة حفر لها ورجمها. وفي تفسير إنفاذه لحدي الجلد والرجم معا, فإن إبن حجر يورد قوله: أجلدها بالقرآن وأرجمها بالسنة; وبما يعنيه ذلك من رده الرجم إلي السنة, وليس إلي القرآن. وبالطبع فإن جمعه بين الحدين, في الفعلة الواحدة, يكشف عن أن( الرجم المردود إلي السنة) لا ينسخ( الجلد الثابت بالقرآن); حيث السنة لا تكون ناسخة للقرآن. وبالرغم من أن هذا الجمع يضعه خارج إجماع الجمهور علي أنه لا يجمع بين الحدين, فإنه يبقي أنه لم يقع في ورطة رد( الرجم) إلي القرآن; الأمر الذي ساعده علي تجنب الإرباكات التي تعرض لها من ردوه إلي ما قيل إنه القرآن المنسوخة تلاوته.

فقد روي البخاري عن إبن عباس قال: سمعت عمر وهو علي منبر رسول الله يخطب ويقول: إن الله بعث محمدا بالحق, وأنزل عليه الكتاب, وكان مما أنزل عليه آية الرجم, فقرأناها ووعيناها, ورجم رسول الله ورجمنا بعده, وأخشي إن طال بالناس زمن أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله, فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله في كتابه, فإن الرجم في كتاب الله حق علي من زني إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان حملا أو الاعتراف. وأيم الله لولا أن يقول الناس زاد( عمر) في كتاب الله لكتبتها. وإذ يقطع عمر, هكذا, بأن آية الرجم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة قد نزلت في كتاب الله, ولكنها مع ذلك غير موجودة في كتاب الله, فإنه يفتح الباب أمام معضلة أعتي من تلك التي جابهت علي حين رد الرجم إلي السنة, وجمع بين الحدين. فإذ وجدت المصادر نفسها في مواجهة معضلة تفسير عدم وجود آية الرجم في كتاب الله, فإنها قد إضطرت إلي إيراد ما يبدو عصيا علي الإستيعاب حقا. فقد أورد صاحب فتح الباري عن النسائي أن مروان بن الحكم قال لزيد بن ثابت: ألا تكتبها في المصحف؟ قال( زيد): لا..ألا تري أن الشابين الثيبين يرجمان؟( يعني أن الآية تقصر الرجم علي الشيخ والشيخة, وذلك فيما يرجم الشاب والشابة, أيضا, إذا كانا محصنين بالزواج). وتواصل الرواية( التي تأبي إلا أن تستحضر عمر في كل ما يتعلق بتلك الآية) فقال عمر: أنا أكفيكم( أي هذه الآية), فقال: يا رسول الله إكتب لي آية الرجم( أي إئذن لي في كتابتها علي قول السيوطي في الإتقان), قال( أي الرسول): لا أستطيع( وفي رواية الإتقان أنه قال: لا تستطيع. وبصرف النظر عما إذا كان ممكنا لزيد بن ثابت( وهو كاتب الوحي) أن يرفض كتابة الآية, أو ألا يأذن الرسول لعمر بكتابتها, فإن للمرء أن يتساءل: هل يمكن للضمير المسلم أن يقبل هذا الثمن الباهظ مقابل الإبقاء علي حد الرجم؟

## -6-

تدير جماعات الإسلام السياسى معركتها بخصوص ما ورد فى الوثيقة الأولية للدستور من النص على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع»، على ضرورة استبدال لفظ «أحكام» بلفظة «مبادئ»، أو - على الأقل - تعرية الشريعة من النص على المبادئ والأحكام.
وهنا فإنه يلزم الوقوف على ما تحتج به هذه الجماعات من وجوب هذا التحويل لدلالة الشريعة من «المبادئ» إلى «الأحكام»، ثم تفكيك هذه الحجج على نحو يكشف عما يسكنها من الخلل والعوار.
- يستند التبرير السلفى لوجوب حذف لفظة «مبادئ» من مادة الشريعة فى الدستور إلى أن استخدام اللفظة يقصر الشريعة - حسب قول أحدهم - على «القواعد العامة من الحق والخير والعدل، التى يتوافق فيها الإسلام مع البوذية»، وبما يعنيه ذلك من أن الرجل لا يريد بالشريعة ما يربط الإسلام بغيره من أديان أهل الأرض التى تتوافق جميعاً على الأمور الكلية المشتركة، ويريد بها ما يفصله عن غيره من الأديان، من الأمور والأحكام التفصيلية الجزئية. وللمفارقة، فإن هذا الفهم ينتهك ما ينزع إليه القرآن الكريم من نسبة فعل التشريع (ومنه الشريعة) إلى الله وحده، مع صرف دلالته - بحسب المفسرين الثقاة - إلى الأصول الكلية المتوافق عليها بين الأنبياء وأهل الأديان جميعاً، وهو ما جعل الإمام الشاطبى يؤكد، فى «الموافقات فى أصول الشريعة»، أن هذه الأصول «مراعاة فى كل ملة». وإذ يمضى مطلب جعل الشريعة أداة فصلٍ بين الناس فى اتجاهٍ معاكس للقرآن، فإنه لا يبقى إلا أن يكون تعبيراً عن بناءٍ عقلى ونفسى لا يرى فى العالم إلا ساحة للانقسام والتمايز.
ومن حسن الحظ، أنه إذا كان القرآن قد جعل ما «يشرِّعه» الله مخصوصاً بما يجمع بين بنى البشر من «الكليات»، فإنه قد جعل ما يُفاصل بينهم من الأحكام التفصيلية الخاصة من فعل «الفقه» الذى اختصه بالإنسان. ولعل ذلك ما يكشف عنه التداول القرآنى للجذرين «شَرَعَ»، و«فَقَهَ»، وأعنى من حيث يجعل فعل «تشريع الدين» مُختصاً بالله وحده (فى قوله: شرع لكم من الدين - الشوري، 13)، وذلك فيما يجعل فعل «التفقُّه فى الدين» مردوداً إلى البشر (فى قوله: منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين - التوبة، 122).
والحق أن داعية السلفية لا يرفض لفظة «مبادئ» فى مادة الشريعة، لتعلُّقها - فحسب - بالكليّات المشتركة التى تصل الإسلام بغيره من الأديان، بل لكون هذه «المبادئ» تؤشر فقط على ما هو «قطعى الثبوت والدلالة»، وبما يعنيه ذلك - وعلى قول أحدهم - من أن ما هو «ظنى الثبوت والدلالة» - والذى يمثل على قوله القدر الأعظم مما يقول إنها الشريعة - سوف يُوضع خارجها. ولهذا فإنه يريد تعرية الشريعة عن لفظة المبادئ، ليتسنى له إلحاق هذا «الظني» بها. وحين يدرك المرء أن «الظنيُّ» هو ما يتميز بانفتاح دلالته وحركيتها، وعدم قطعيّتها، فإنه سيتحقق من أن الله قد أُراد له أن يكون «ظنياً» ليصبح موضوعاً لفعل «التفقُّه فى الدين» الذى ينسبه القرآن الكريم إلى البشر، بحيث يكون متروكاً لهم تحديد دلالته، بحسب ما يناسب طبيعة وعيهم وواقعهم، وتفعيلاً لمبدأ «رفع الحرج».
وبالطبع فإن الناتج عن فعل تفقُّه البشر (فى هذا الظنيّ الدلالة) لابد أن يكون عاكساً لواقع تاريخهم، وعلى النحو الذى يمكن معه القول إن السعى الملحاح من جانب دعاة السلفية إلى نقله من مجال الفقه (ذى الطابع الإنساني) إلى الشريعة (ذات الأصل الإلهي)، إنما يقدم الدليل العملى الواضح على ممارستهم الأثيرة فى تحويل «التاريخ» إلى «دين». وليس من شكٍ فى أن فرض هذا التاريخ السابق على الناس، كدينٍ واجب الاتباع، سوف يضع الناس فى الحرج الذى

ينطق القرآن الكريم صريحاً بأن الله لا يريده أبداً للبشر، وذلك فى قوله: «وما جعل عليكم فى الدين من حرج». ويرتبط هذا الوضع للناس فى الحرج بحقيقة أن ما يكون به الصلاح فى وقتٍ بعينه، قد لا يستجلب الصلاح نفسه فى غير هذا الوقت، وبما يعنيه ذلك من أن صلاح الشئ مرتبطٌ بوقته، وليس أمراً مطلقاً أبداً. ولأن أحداً قد يحتج بأن الفقه هو «وضعٌ إلهي»، وبالتالى فإن صلاحيته مطلقةٌ خارج الوقت، فإنه يلزم التأكيد - من جهة - ألا أن الفقه، بما هو نتاج فعل التفقه فى الدين، مردودٌ حسب القرآن نفسه إلى الناس، وليس إلى الله، وذلك فضلاً عما بدا من استحالة تفسير تعدد الوحي، وهو فعل الله حقاً، لا مجازاً، إلا عبر قاعدة ربط الصلاح بالوقت.
فقد بدا أن تفسير التعدد الحاصل فى فعل الوحي هو مما يستحيل تماماً إلا عبر ربط الصلاح بالوقت، وإلا فإنه ستتم نسبة النقص إلى الله (جل شأنه)، فإنه «لو قيل: إن الوحى الثانى أصلح من الأول (من دون ربط هذا الصلاح بوقته)، لكان (هذا الوحي) الأول ناقص الصلاح، فكيف يأمر الله به (وهو الناقص)؟، قلنا - والقول للرازى فى «مفاتيح الغيب» - إن (الوحي) الأول أصلح من (الوحي) الثانى بالنسبة إلى الوقت الأول، والثانى بالعكس منه». وهكذا لا يتورع من هو فى وزن «الرازي» عن التعامل مع الوحى (وهو فعل إلهي)، بحسب «قاعدة ربط الصلاح بالوقت»، لكيلا يُصار إلى نسبة النقص إلى الله. فهل يجوز ربط الصلاح بالوقت فى حال الوحى (وهو فعل الله لا محالة)، بينما لا يكون ذلك جائزاً فى حال الفقه (وهو فعل الناس بامتياز)؟.
إن ذلك يعنى أنه، وعلى فرض أن الفقه هو «وضعٌ إلهي»، فإن ذلك لا ينبغى ألا يحول دون ربط صلاحه بالوقت، قياساً على ربط صلاح الوحي - وهو فعل الله الصريح - بالوقت، وإذ يحيل ذلك إلى اعتبار الله (جلَّ شأنه) للسياق الإنسانى المتغيّر، وذلك فيما يصر هؤلاء- عن عمدٍ أو جهل - على إهدار هذا السياق بالكليَّة، فإنه لا يمكن قبول ما يزعمون من أن هذا الإهدار هو من أجل إعلاء كلمة الدين، وذلك إلا أن يكون دين «سلاطين الاستبداد»، وليس أبداً دين «الله» الذى هو أكثر رحمة بالعباد!.

# عدم ولاية غير المسلمين

# القرآن والقراءة

1- عدم ولاية غير المسلمين القرآن والقراءة الأهرام 6/9/2012
2- عدم جواز ولاية غير المسلمين 4/10/2012
3- عدم ولاية غير المسلمين هل هي من الدين حقا 20/9/2012

## 4- هل نهى القرآن عن ولاية النصارى مطلقا؟
18/10/2012

## -1-

تتجلى الآلية الأصرح، التي يشتغل بها خطاب تديين السياسة - الذي يتعالى مده في عالم ما بعد الثورات العربية - فيما يقوم به المشتغلون، في حقل هذا الخطاب، من استدعاء ما ينسبونه إلى الدين من القواعد والمحددات، لتقييد مجال الممارسة السياسية بها. ورغم ما يبدو من الفاعلية شبه المطلقة لهذه القواعد والمحددات بسبب رسوخها في المخزون الحي الغائر في الذاكرة الجمعية للجمهور الذي يتعامل معها - تبعاً لذلك - بما هي من المسلمات غير القابلة للسؤال، فإنه يلزم التنويه بما يعرفه المشتغلون في مجال الدرس الإسلامي (على النحو الاستقصائي العلمي، وليس الإنشائي الوعظي)، من أن الكثير من هذه القواعد المنسوبة إلى الدين (وخصوصاً في مجالي الممارسة السياسية والاجتماعية بالذات)، هي محض تحديداتٍ فرضتها مقتضيات الضبط السياسي والإجتماعي، ثم راح يجري إخفاءؤها وراء قداسة الدين لإكسابها الديمومة والرسوخ. ولعل ذلك يستلزم طريقة في التعامل مع مثل هذه القواعد، على النحو الذي يفتح الباب أمام تحرير مجال الممارسة من سطوتها، وهو الأمر الذي لن يكون ممكناً إلا عبر تحرير الدين، نفسه، من قبضتها أولاً، وأعني من حيث يجري توظيفه كقناع لإضفاء القداسة على ما ليس منه في الحقيقة. ولعله ليس من سبيل إلى ذلك كله إلا عبر السعي إلى نزع القشور والرقائق الدينية التي تحيط بالنواة الصلبة للقاعدة موضوع التحليل، على نحو تنكشف معه طبيعتها المتخفية، مع ما يصاحب ذلك من بيان المراوغات التي أمكن عبرها مراكمة تلك الرقائق الدينية التي استحالت إلى أقعنة كثيفة تتوارى خلفها الطبيعة السياسية أو الاجتماعية للقاعدة. ولأن نقطة البدء في مسار مراكمة تلك الرقائق الدينية حول القواعد ذات الطبيعة السياسية والاجتماعية، تتبدى في سعي المُشتغل تحت مظلة هذا الخطاب إلى «التأسيس النصي» لتلك القواعد من القرآن، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الفعل التأسيسي ينطوي على ضروبٍ من التوجيه (عبر الانطاق والإسكات للقرآن) على النحو الذي ينتهي إلى تثبيت القاعدة المُرادة بوصفها ديناً يكون مطلوبا من الناس

أن يتعبدوا به الله. ولعل ذلك ما يؤكده الاشتغال على القاعدة المستقرة الخاصة بعدم جواز ولاية غير المسلمين التي يكشف التحليل عن مراوغات توجيه القرآن باتجاه تثبيتها، كقاعدة تعمل على نحو مطلق، وبصرف النظر عن تحديدات السياق وشروطه. وهكذا فإنه، وعلى الرغم من أن الإنسانية قد انتقلت من سياقٍ كان فيه «الدين» هو الأصل المُحدد لهوية الفرد والجماعة (وبما يترتب على هذا التحديد من إخلاء المركز لصاحب الدين - السيِّد، وإقصاء أتباع الديانات الأخرى إلى الهامش)، إلى سياق التحديد السياسى لتلك الهوية (بما يفرضه هذا التحديد من الحقوق والواجبات المتساوية)، فإن فاعلية تلك القاعدة تظل مستعصية على التحدي للآن، وإلى حد ما جرى من التلويح المباشر بها، من جانب القوى السياسية السلفية، في مواجهة ما تردد من الاتجاه إلى تعيين نائبٍ قبطي لرئيس الجمهورية.

ولسوء الحظ، فإن هذا التشغيل للقاعدة على نحو مطلق، وبصرف النظر عن شروط السياق وتحديداته، لم يتحقق إلا عبر ضروبٍ من ضغوط الإكراه والإسكات التي مورست على القرآن بنعومة، ولكن بلا هوادة. وعلى الرغم من أن هذه الضغوط ذات أصل سياسي واجتماعي بالأساس، فإنها قد راحت تحقق نفسها في شكل مبادئ وقواعد للفهم والترجيح التي قيل باستحالة أي مقاربة للقرآن إلا من خلالها، وفقط. فإن الاجتماعي والسياسي يسعى، على الدوام، إلى إخفاء تحيزاته الذاتية الغليظة وراء رهافة «المعرفي» وما تبدو أنها موضوعيته. وهكذا فإنه إذا كان القصد هو تثبيت واقع سياسي واجتماعي بعينه، فإن هذا القصد لا يحقق نفسه مباشرة، بل إنه يتخفى وراء مقاربة معرفية للقرآن تقوم على إهدار السياق بما هو السبيل الوحيد لإطلاق الدلالة وتثبيتها على نحو نهائي. وضمن هذه المقاربة المعرفية، فإن هذا الإهدار للسياق سوف يؤسس نفسه على قواعد ومفاهيم من قبيل «الناسخ والمنسوخ» و«العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وغيرها. وبالرغم من عدم إمكان المجادلة في أن هذه القواعد والمفاهيم، المُشار إليها وغيرها، إنما ترتبط بالأفق العقلي والمعرفي والسياسي والاجتماعي الذي تبلور فيه وعي مبدعيها، فإنها قد استحالت إلى ما يشبه الأقانيم المقدسة التي يستحيل إلا التسليم بها، وممارسة الفهم من خلالها وحدها، وعدم التعرُّض لها بالمساءلة والمحاورة. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأنها قد اكتسبت هذا الوضع الذي تعالى بها إلى خارج حدود المساءلة، في عصور الجمود والعجز عن الإبداع، حيث تكشف القرون الأولى من تاريخ الإسلام عن نوع من الحوار المنفتح - الذي تحفظه بطون دواوين التفسير - مع تلك القواعد والمفاهيم.

ولعله يلزم التأكيد، هنا، على أن هذا التوجيه للقرآن إلى إنتاج دلالة أُحادية مطلقة - عبر وساطة تلك القواعد والمفاهيم التى أحالتها عصور الجمود المتأخرة إلى أقانيم مقدسة - إنما يرتبط بتصوره كسلطة يُراد توظيفها من أجل تسييد وتثبيت موقف سياسي واجتماعي بعينه. فإنه إذا كان الإطلاق والأحادية يشكلان جوهر السلطة في الإسلام، منذ وقتٍ مبكرٍ نسبياً، وذلك من حيث ما تكشف عنه كتب الفقه السياسي من إنبناء صورة «السلطان» بالتمثيل على صورة «الله» (حيث الحضرة الإلهية لا تُفهم - على قول الغزالي - إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية)، فإن ذات الإطلاق والأحادية كانا لابد أن يحددا عالم الدلالة في القرآن. ويرتبط ذلك بأن حراسة سلطة ذات طابع أحادي وإطلاقي (في المجالين الاجتماعي والسياسي)، سوف تكون أمراً ميسوراً إذا ما تمَّ تقييد الدلالة في القرآن لتصبح مطلقة وأحادية، بدورها. إذ يهدد عالم الدلالات المفتوحة المتنوعة أحادية السلطة وإطلاقيتها، بما يحيل إليه من إمكانات تعدد الأفهام وتباين الرؤى. وعلى النقيض من ذلك، فإن التعامل مع القرآن باعتباره فضاء مفتوحاً لفيوض من الدلالات المتنوعة (أو حتى المتباينة)، إنما يرتبط بتصوره كساحة رحيبة يتواصل فوقها البشر في سعيهم إلى بناء عالمٍ يتسع لهم جميعاً، من دون إزاحة أو إقصاء بسبب الاختلاف في الدين أو اللغة أو العرق. وإذن فإنه الصراع، في الجوهر، بين القرآن كقناع لسلطة (أحادية ومطلقة) تسحق الناس جميعاً (مسلمين وغير مسلمين)، وبينه كساحةٍ يؤكدون عليها التنوّع الذى أراده الله لهم.

ولسوء الحظ، فإن كل هذه الإكراهات، السابق بيانها، قد اشتغلت جميعاً، وعلى نحو مثالي وصريح، في سياق توجيه القرآن إلى النطق بقاعدة «عدم جواز الولاية السياسية لغير المسلمين». وأعني من حيث إنه إذا كانت «السلطة» تحضر، في إطار هذه القاعدة، أحادية ومطلقة، فإن «الدلالة» تحضر على هذا النحو أيضاً، وبما يفرضه هذا الحضور (الأحادي والإطلاقي لها) من القواعد والمفاهيم التي تتضافر في تثبيتها. وهنا يُشار، بالذات، إلى قاعدتي «النسخ»

و«الإجماع»، اللتين لعبتا الدور الأبرز في ضروب الإكراه التي مورست على القرآن، وكل ذلك مما يحتاج إلى بيان، سوف يكون موضوعاً لمقال قادم.

## -2-

الحضور الطاغى لفعل القراءة، حتى فى حال اكتفاء المرء بمجرد ترديد "آيات" القرآن، فإنه يلزم التأكيد على أن القرآن يصبح، عبر هذا الفعل، موضوعاً لضروبٍ من التوجيه (الناعمة والغليظة) التى لا تكون - فى غالب الأحوال - موضوعاً لوعى الممارسين لها. ويتحقق هذا التوجيه ليس فقط عبر إنطاق وإسكات دلالات بعينها ينطوى عليها القرآن، بل وعبر ما يبدو وكأنه إبدال الدلالات التى فرضها

"التاريخ" بتلك التى يتضمنها "القرآن". ولعل مثالاً على هذا الضرب الأخير من التوجيه، الذى يجرى فيه إستبدال دلالة التاريخ بدلالة القرآن، يأتى من قراءة آية قرآنية تنشغل بتعيين معنى المسلم والإسلام، وبما لذلك من تعلُّقٍ مباشر بمسألة "عدم جواز ولاية غير المسلمين"، وأعنى بها قوله تعالي: "إن الدين عند الله الإسلام". فالدلالة المستقرة، فى وعى الجمهور، للآية تنبنى على أن معنى "الإسلام" ينصرف إلى ذلك الدين الذى إبتُعِثَ به النبى الكريم محمد (صلى الله عليه وسلم)، وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن المسلمين هم - وفقط - أتباع هذا النبى الكريم. ولسوء الحظ، فإن هذه الدلالة التى إستقرت، فى وعى الجمهور، للفظتى

"اسلام - مسلمين" تمثل تضييقاً أو حتى نكوصاً عن الدلالة التى يقصد إليها القرآن خلال إستخدامه لكلتا اللفظتين. بل إن إختباراً لهذا الإستخدام القرآنى يكشف عن أن هذه الدلالة المستقرة للفظتى "إسلام - مسلمين" تكاد أن تكون قد تبلورت - وتطورت - خارج القرآن، على نحو شبه كامل. وإذن، فإنها تبدو أقرب ما تكون إلى الدلالة الإصطلاحية، التى تمتزج فيها المقاصد الواعية وغير الواعية لمن إصطلحوا عليها، وعلى النحو الذى تعكس فيه عناصر تجربتهم التاريخية، ولو كان ذلك على حساب القرآن ذاته.

فإذ تنبنى الدلالة الإصطلاحية على صرف معنى لفظة "مسلمين" مثلاً، إلى أتباع النبى محمد (صلى الله عليه وسلم). فحسب، فإن الدلالة السيمانطقية، الغالبة على الإستخدام القرآنى لتلك اللفظة ذاتها، لا تقصر المعنى على هؤلاء فقط، بل تتسع به ليشمل غيرهم من أتباع الأنبياء السابقين أيضاً. وهكذا، فإن اللفظة "مسلمون - مسلمين" قد وردت، فى القرآن، حوالى ستٍ وثلاثين مرة، إنطوت فيها، فى الأغلب، على دلالة تسليم المرء وجهه لله، من دون أن يكون ذلك مقروناً بإتباع نبيٍ من الأنبياء بعينه. بل إن بعض الآيات يستخدم لفظة "مسلمون - مسلمين" صراحة، للإشارةً إلى من هم من غير أتباع النبى محمد (صلى الله عليه وسلم). ومن ذلك، مثلاً، إشارته إلى بنى يعقوب بإعتبارهم من المسلمين، وذلك فى قوله تعالى: "أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت، إذ قال لبنيه: ما تعبدون من بعدى، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون" البقرة: 133. والحق أن المرء يكاد يلحظ أن القرآن يكاد، على العموم، أن يصرف دلالة اللفظة إلى فعل "التسليم لله" وذلك فيما تلح الدلالة الإصطلاحية على صرف الدلالة إلى فعل الإتباع لنبيٍ من أنبياء الله بالذات.

وتبعاً لذلك، فإنه إذا كان غير المسلم هو - بحسب دلالة الإصطلاح المستقرة، فى وعى الجمهور - كل من لا يتبع دين النبى محمد (صلى الله عليه وسلم)، فإنه، وبحسب الدلالة المتداولة فى القرآن، هو كل من لا يُسلِم وجهه لله، وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن كل من يُسلِم وجهه لله حقاً، هو من المسلمين، حتى ولو لم يكن متبعاً لدين النبى الخاتم. وإذ يفتح ذلك الباب أمام إدخال البعض ممن يُقال أنهم من غير المسلمين إلى دين الإسلام، إبتداء من تسليمهم الوجه لله، فإنه سوف يفتحه بالمثل أمام إخراج الكثيرين ممن يُقال أنهم من المسلمين، من دين الإسلام، لأنهم لا يعرفون الإسلام بما تسليم الوجه لله، بل بما هو قناعٌ لتسليم الناس - أو حتى إستسلامهم - لهم، بدلاً من الله. فإنه إذا كان القصد من تسليم الناس وجوههم لله وحده، هو تحريرهم من

الخضوع لكل آلهة الأرض الزائفة، فإن ما يجرى من تحويل الدين إلى قناعٍ لاستعباد الناس وتيسير السيطرة عليهم لا يمكن أن يكون من قبيل الإسلام أبداً.
ولعل ذلك يكشف عن عدم إنضباط مفهوم "غير المسلم"، وأعنى من حيث تبقى المسافة قائمة بين المعنى الذى يصرفه إليه "القرآن" من أنه زمن لا يُسلِم وجهه للهس وبين المعنى الذى فرضه عليه "التاريخ" من أنه زمن لا يتبع نبوة محمد عليه السلام. وبالطبع فإنه لا مجال للإحتجاج بأن معنى الإسلام، بما هو تسليم الوجه لله، قد تحقق على الوجه الأكمل مع نبوة النبى الخاتم محمد (صلى الله عليه وسلم)، فإن القرآن يتضمن بين جنباته ما يزحزح هذا الإعتقاد، وذلك حين يمضى إلى أن ثمة من اليهود والنصارى والصابئة من يتشارك مع المؤمنين بنبوة محمد عليه السلام فى تسليم الوجه لله حقاً، وأنهم - لذلك - "لهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون". إذ يقول تعالى: "إن الذين آمنوا (يعنى بمحمد) والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم. البقرة: 62. وهكذا فإن القرآن لا يقصر معنى الإسلام بما هو "تسليم الوجه لله" - حتى بعد إبتعاث النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) - على المؤمنين بنبوته فحسب، بل إنه يتسع به ليشمل غيرهم أيضاً. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك يرتبط بحقيقة أن مدار تركيز القرآن هو على فعل تسليم الوجه لله وحده وليس على الباب الذى يتحقق من خلاله هذا الفعل، وحتى على فرض أن القرآن يمضى إلى أن الباب الأكمل لتحقق هذا الفعل هو باب النبى محمد (صلى الله عليه وسلم)، فإنه لم يدحض إمكان تحققه من غير هذا الباب أيضاً.
يبدو، إذن، أن التاريخ، وليس القرآن، هو ما يقف وراء تثبيت الدلالة المستقرة للآية القرآنية "إن الدين عند الله الإسلام" وهو ما يدرك من يستدعى هذه الآية أنه سيلعب دوراً حاسماً فى توجيه المُتلقين لها إلى إنتاج ذات الدلالة المستقرة. وهو يدرك أيضاً أن إثارة المعنى السيمانطيقى المتداول فى القرآن للفظة "إسلام" سيؤدى، لا محالة، إلى زحزحة الدلالة التى قام التاريخ بترسيخها، ومن هنا أنه يسكت عنه تماماً، رغم ما يبدو من ظهوره الجلى فى القرآن. فهل يدرك المتلاعبون سياسياً بالإسلام أنهم ينحازون للتاريخ على حساب القرآن؟

## -3-

لو تصور المرء حوارا بين من ينسب نفسه إلى "المدنية" وبين خصمه الساعى إلى أسلمة الدولة، فى مصر هذه الأيام (وليكن حول قاعدة "عدم جواز ولاية غير المسلمين"). فإنه سيجد أن من ينسب نفسه إلى "المدنية" لا يعرف ما يردُّ به على خصمه إلا أن جملة دعاواه، ومن بينها دعوى "عدم جواز الولاية"، لا تتفق مع ما تقوم عليه "دولته" (المدنية!) من مبدأ عدم التمييز بين البشر على أساس الدين، أو غيره. وعندئذٍ، فإن الساعى إلى أسلمة الدولة سوف يردُّ على خصمه المسكين بأنه ليس مشغولاً بتعارض دعاواه مع ما تقول به "المدنية"، مادامت تأتى متفقة مع ما يقول به "الدين". وبحسب ذلك، فإن صاحب خطاب "الأسلمة" لا يكتفى بإحراج خصمه المسكين عبر هذا الوضع للمدنية فى تعارضٍ مع الدين، بل عبر ترسيخه لمقولة أن دعوى "عدم جواز ولاية غير المسلمين" هى مما يقول به الدين. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن دعاة الأسلمة يقيمون احتجاجهم على سائر دعاواهم على العموم، على قاعدة أنها من فرائض الدين ولوازمه. فهل هى فعلاً هكذا، أم أنها محض قواعد اجتماعية وسياسية راحت تنسب نفسها إلى الدين لتكتسب منه الرسوخ والحصانة وقوة الإلزام؟
وإذا كانت الخطوة الحاسمة فى جعل قاعدةٍ ما جزءاً من "الدين" تتمثل فى التماس أساسٍ لها من القرآن خاصة، فإنه كان لابد لفعل الالتماس هذا (وهو فعلٌ معرفى بالأساس) أن يكون موضوعاً لتحليل يكشف عما فيه من "قراءة" تعتبر نفسها "قرآنا". ومن هنا ما جرى من انشغال المقال السابق بالإلماح إلى الآلية المهيمنة على قراءة القرآن، على النحو الذى يؤدى إلى إنتاج دلالة بعينها لخدمة موقفٍ إجتماعى وسياسى معين. وقد ارتبط هذا الاستهلال بالقصد إلى تحرير

القرآن من المسئولية عن قولٍ بعينه فى مسألة محددة، لتوضع (هذه المسئولية) على كاهل آلية القراءة المهيمنة على التعامل معه. فمنذ اللحظة التى يصبح فيها القرآن موضوعاً لفعل القراءة (الإنسانى بطبيعته)، فإنه ليس لأحدٍ أن يقطع بأن القرآن "يقول كذا" فى مسألة ما، بل يتوجب عليه تقرير أن فعله القرائى يوجه القرآن إلى هذا القول فى تلك المسألة. وحين يدرك المرء أن القرآن قد أصبح من لحظة تنزيله موضوعاً لقراءة، فإنه يلزم تأكيد أن الكثير مما يُنسَب للقرآن قوله، إنما هو نتاج فعل قراءته بالأحري. وهنا فإنه إذا كان فعل القراءة هو فعل بشري، بطبيعته (وبما يعنيه ذلك من أن ما ستجرى نسبته إليه سوف يكون بشريا بدوره)، فإن نسبة القول إلى القرآن (ذى المصدر الإلهى) فى المقابل، إنما تقصد إلى جعله "قولا إلهيا"، وعلى النحو الذى تستحيل معه زحزحة الدلالة المُراد تثبيتها به. وهكذا يفعل كل من يقصدون إلى تثبيت موقفٍ ما (اجتماعى أو سياسى خاصة)، حين يجعلون منه موضوعا لقولٍ "إلهي" أورده القرآن، متجاهلين أن ما يفعلونه هو فعل قراءة، ولو اكتفوا بمجرد الاقتباس من القرآن.
ولأن ثمة من قد يربط فعل القراءة عنده بأعمال التفسير والتأويل فحسب، فإنه يلزم تأكيد أنه يتجاوز مجرد ذلك، وإلى حد أن مجرد استدعاء "آية قرآنية" للقطع بها فى مسألة ما، ومن دون أن يكون هذا الاستدعاء مصحوباً بأى شروح أو تفسيرات، هو فعل قراءة. وذلك من حيث يعرف من يستدعى "آية" من القرآن فى موقفٍ بعينه، أن هذه الآية، استناداً إلى نوع المعرفة المستقرة بين الجمهور المتلقي، سوف تنتج الدلالة التى يقصد إلى تثبيتها خاصة. إن ذلك يعنى أن إنتاج دلالة "القول القرآني" بمجرده لا تنفصل عن المعرفة السابقة المتداولة بين الجمهور، وهى معرفة إنسانية بطبيعتها، فضلاً عن أنها تكون نتاجاً لفعل القراءة. وهكذا فإن المرء يكون ممارساً للقراءة، حتى وهو لا يفعل إلا أن يستدعى الآية بمجردها من القرآن، مادام ما أنتجته القراءات السابقة سوف يلعب الدور الحاسم فى إنتاج دلالتها.
وعلى العموم، فإن القرآن، بمجرد دخوله دائرة الاستخدام الإنسانى على أى نحو من الأنحاء (وأعنى كموضوعٍ للتفسير أو الاقتباس)، يصبح موضوعاً لفعل قراءة، وبما لابد أن يتبع ذلك من أن كل ما ينتج عن هذا الفعل هو من قبيل النتاج البشري. فهو يدخل، بالقراءة، فى بناء تراكيب تنتمى لعالم البشر، ولا يمكن الادعاء، أبداً، بأن هذه التراكيب ذات أصلٍ إلهي. ولعل الوعى بالطبيعة البشرية لتلك التراكيب، يظهر فى حرص علماء المسلمين على إنهاء قولهم فى مسائل الدين، بتعبير "والله أعلم"، إقرار منهم بالمسافة الفاصلة بين ما يقدمون من "اجتهادات" محدودة، وبين "علم الله" اللا محدود. إن ذلك يعنى أن أحداً لا يمكنه الادعاء بأن ما يقوله، يتطابق مع قول الله أو علمه، حتى لو كان لا يفعل إلا أن يردد "آيات" القرآن، وأعنى أن قوله سيبقى مجرد تركيبٍ بشرى لا يطابق مُراد الله أو علمه أبداً.
ولعل ما يدعم فكرة أن ما يقوله الناس، منسوباً إلى القرآن، هو قول "القراءة" (أعنى قراءتهم)، وليس قول "القرآن"، هو ما يكاد يبين للجميع من أنه ليس للقرآن قول واحد فى المسألة بعينها، بل إن له أقوالاً فيها تتنوع، بحسب تنوع السياق الذى يتم طرحها داخله. وغنيٌّ عن البيان أنه حين يحتفظ القرآن، فى بنائه، بتلك الأقوال المتنوعة حول تلك المسألة بعينها، فإن رفع دلالة قولٍ منها، وتثبيت التى تخص القول الآخر، لابد أن يكون مردوداً إلى فعل "القراءة"، وليس إلى "القرآن". وهكذا، مثلاً، فإنه حين يشتمل القرآن على قولين مختلفين عن غير المسلمين (وأعنى النصارى خاصة)، أحدهما يحمل دلالة إيجابية، كقوله تعالى: "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصاري. المائدة: 28"، والآخر ينطوى على دلالة سلبية، كقوله تعالي: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء. المائدة: 15"، فإن تثبيت دلالة أحد القولين على أنها موقف القرآن "المطلق والنهائي" من النصاري، لا يكون قولاً "قرآنياً"، بل فعلاً "قرائياً". حيث القرآن حاملٌ للدلالتين (الإيجابية والسلبية) معاً، وفعل القراءة هو الذى يتجه إلى تثبيت إحداهما على حساب الأخرى.
وبالطبع، فإن وجهة الفعل القرائى تتحدد بنوع العلاقة التى تربط المسلمين بالنصارى فى وقت تحققه، وبمعنى أنه إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى هى علاقة عداءٍ وخصام، فإن فعل القراءة سيقصد إلى تثبيت دلالة القول القرآنى ذى الطبيعة السلبية، بإعتبار أنها المحددة لموقف القرآن النهائى والمطلق من النصاري. وأما إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى علاقة مودة وسلام، فإن فعل القراءة سيمضى - على العكس - فى اتجاه

تثبيت دلالة القول القرآنى ذى الطبيعة الإيجابية، بما هى الحامل للموقف المطلق من النصاري. لكنه يبقى لزوم الوعى بالكيفية التى يجرى بها هذا التوجيه للدلالة، وهو ما سيكون موضوعا لمقالٍ مقبل.

# -4-

يفتح القرآن أبواباً واسعة للرحمة، تيسّر للناس سبل العيش المشترك فى سلام ووئام، وذلك من خلال ما ينطوى عليه من ثراء الدلالات، على نحو يتيح تعدد الإفهام وتنوع الرؤى. لكنه يبدو - ولسوء الحظ - أن الناس يصرون على إغلاق هذه الأبواب عبر ضروبٍ من التفكير والفهم الأحادى المغلق التى تعكس ما ينطوى عليه وجودهم من أشكال التحيزات والتعصبات والتمايزات والاستعلاءات وغيرها. فطرائق الناس فى التفكير لا تنفصل عن طرائقهم فى العيش أبداً، وبمعنى أن المجتمعات التى تصهر كل أفرادها فى تجربة حياة مفتوحة تخلو من كل أشكال التمييز والتعصب، تسود فيها طرائق أكثر انفتاحاً فى التفكير، من تلك التى تمايز بين أفرادها. ولقد كان ذلك ما عرفته تجربة الإسلام فى بعض لحظاتها فعلاً، وعلى النحو الذى عرفت فيه نمطاً من التفكير المفتوح، كالذى ازدانت به تجربة الأندلس مثلاً (وهى التجربة التى لا تزال تأسر خيال العديدين من الذين يتطلعون لمستقبل أفضل للعالم). وإذا كان من المحتم أن ينشأ عن ضروب التفكير المُشبعة بالتمايزات والتحيُّزات قواعد ومبادئ للضبط السياسى والاجتماعي، فإن الإشكال ينشأ من تصور الناس أن هذه القواعد والمبادئ المتحيزة إنما تصدر عن القرآن الكريم، وليس عن طريقتهم فى فهمه والتفكير فيه، التى لا تنفصل، بدورها، عن الكيفية التى يكون عليها حالهم فى الواقع. ولو أن الناس يتعاملون مع هذه القواعد على أنها نتاجات فهمهم الخاص، لما كان هناك أى إشكال على الإطلاق. إذ يؤدى تصور أنها تصدر عن القرآن الكريم إلى جعلها من مصدرٍ إلهى (وبما يعنيه ذلك من تحويلها إلى مطلقات نهائية)، وأما تصورها تصدر عن طريقة الناس فى التفكير والفهم، فإنه يجعل منها تكويناً ينتمى إلى عالم البشر (وعلى نحو تقبل فيه التجاوز).
ولعل مسألة العلاقة مع غير المسلمين (النصارى مثلاً) تطرح مثالاً لأبواب الرحمة التى يفتحها القرآن أمام الناس. فإنه إذا كان القرآن ينطوى على دلالة النهى عن اتخاذ النصارى أولياء، فإنه ينطوى بالمثل، ليس فقط على ما يسمح بجواز هذه الولاية، بل وعلى ما يقطع بحصولها فعلاً.
وغنيٌّ عن البيان أن ورود القول، فى القرآن، بكلٍ من النهى عن ولاية النصارى وتجويزها فى آن معاً، يرتبط بأن لكلٍ من النهى والتجويز ما يبرره فى اللحظة التى ورد فيها، وبما يعنيه ذلك من أن القرآن لا يقدم، فى الحالين، موقفاً مطلقاً ينتهى فيه «النهي» إلى إلغاء «التجويز»، أو العكس، بل يقرر حكماً مشروطاً بشروط الواقع الفعلى القائم. وبمعنى أنه إذا استدعى الواقع الفعلى ضرورة النهى عن ولاية النصارى (كما حدث فعلاً فى لحظة كانت فيها علاقة المسلمين بهم غير مستقرة)، فليتقرر حكم النهي، وإذا استدعى الواقع حكم جواز تلك الولاية (كما حدث فى لحظة أخرى كانت فيها العلاقة بين الطرفين مستقرة وودية) فليتقرر حكم تجويزها، فإنه ليس من حكمٍ نهائى ومطلق بخصوصها، بل الحكم يدور مع الواقع.
تربط المصادر القديمة (موسوعات التفسير وكتب أسباب النزول) نزول آية النهى عن موالاة اليهود والنصارى بما جرى فى وقعة «أُحُدْ» (بين المسلمين وقريش)، حين أصر فريقٌ من مسلمى يثرب (المدينة) على ربط انخراطهم فى جيش النبى الكريم (عليه السلام) باستمرار موالاتهم لليهود، وبما يعنيه ذلك من إدخالهم كطرفٍ يلعب دوراً حاسماً فى المواجهة مع قريش.

ولما كانت علاقة المسلمين باليهود (وربما النصارى) غير مستقرة منذ الهجرة إلى يثرب، فإن القرآن الكريم قد أورد النهى عن موالاتهم (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء)، لكيلا يكون لتلك العلاقة غير المستقرة أثرٌ فى الإضرار بمصالح المسلمين. إن ذلك يعنى أن اضطراب علاقة المسلمين مع يهود يثرب (ومع النصارى) هو الأصل فى النهى عن موالاتهم، وليس لكونهم يهوداً أو نصارى. إنه، بلغة الفقه، هو «العلة» التى إذا غابت جاز أن يتغير حكم النهى إلى الجواز. ولعل ذلك بالذات هو ما يقف وراء ما أورده القرطبى، فى تفسيره لهذه الآية، من أن أبا حنيفة قد «أجاز للمسلمين موالاتهم (أى اليهود والنصارى) والانتصار بهم على المشركين»، حيث الحكم عنده يدور مع العلة وجوداً وعدماً. فإنه لو كان النهى عن موالاتهم مطلقاً، وأعنى صادراً عن مجرد كونهم يهوداً أو نصارى، لكان القرآن الكريم قد قرره منذ البدء، ولم يكن ليسمح للمسلمين بموالاتهم أو طلب النصرة منهم أبداً.

وأما أن يكون القرآن قد سمح للمسلمين بموالاة النصارى، والاستنصار بهم بالذات، وأقر ذلك، بل وأثنى عليه، فإن ذلك ما تقطع به آيات التنزيل المتعلقة بواقعة الهجرة إلى الحبشة. فقد أورد الواحدى النيسابورى فى كتابه «أسباب النزول» أن آية «ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا النصارى» قد «نزلت فى النجاشى وأصحابه». حيث يُروَىَ عن «ابن عباس قوله: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة، يخاف على أصحابه من المشركين، فبعث جعفر ابن أبى طالب وابن مسعود فى رهطٍ من أصحابه إلى النجاشى، وقال: إنه ملك صالح، لا يظلم، ولا يُظلَم عنده أحد، فاخرجوا إليه حتى يجعل الله للمسلمين فرجاً، فلما وردوا عليه أكرمهم، وقال لهم: تعرفون شيئاً مما أُنزل عليكم، قالوا: نعم، قال: اقرأوا. فقرأوا وحوله القسيسون والرهبان، فكلما قرأوا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق، قال الله تعالى: ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا، وأنهم لا يستكبرون، وإذا سمعوا ما «أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع». وهكذا تتضافر الرواية النبوية مع القرآن فى التأكيد، ليس فقط على جواز ولاية النصارى بالذات، بل وعلى وقوع هذه الولاية فعلاً، حيث يروى الطبرى عن المهاجرين من المسلمين قولهم: «قَدمنا أرض الحبشة، فجاورنا بها خير جار، أمِنا على ديننا، وعبدنا الله، لا نُؤذَى ولا نسمع شيئاً نكرهه». وإذن، فإنه الجوار والإكرام، والأمن على الدين والدنيا، وعدم الأذيِّة (وكلها من معانى النصرة التى هى معنى الولاية فى القرآن) وقد عاشها المسلمون واقعاً متحققاً مع نصارى الحبشة. فهل لأحدٍ، بعد ذلك، أن ينهى عن هذه الولاية مطلقاً، أم أنه يلزمه الوعى بشروط السياق المُحدد لحكمها؟.

وفضلاً عن كل ما سبق، فحين يدرك المرء أن مفهوم الولاية لم يَرد، فى القرآن الكريم، بمعنى الحكم السياسى أبداً، بل بمعنى طلب النصرة فقط، فإنه لا يملك إلا القطع بأن القائل بدعوى عدم جواز ولاية النصارى، يتخفى وراء نهى القرآن الكريم - فى ظل ظروفٍ بعينها - عن الاستنصار بهم، ليجعل منه نهيا عن توليهم مناصب الحكم السياسي، وهو ما لا يعنيه القرآن الكريم أبداً، بل إن ذلك ما يبدو وكأن التاريخ قد فرضه.

# الدولة بين الشمولية والمدنية

**1-** في العلاقة بين الدين والدولة الأهرام 31/5/2012

**2-** الإستبداد بين الدين والسياسة مجلة الديمقراطية عدد ابريل 2007

**3-** الدولة المدنية وبديلتها الشمولية الأهرام 24/3/2011

**4-** عن الديني والمدني وأيهما المرجع للآخر؟ 28/4/2011

**5-** الدولة والإبريق هامش فلسفي على أمثولة 15/12/2011

6- الدولة الشمولية 25/11/2011

# -1-

لايتعلق الأمر أبدا بالقصد إلي الانتقاص والحط من شأن أي تشكيل مجتمعي بحسب ما قد يتراءي للصاخبين من مؤدلجي الاسلام, بقدر ما يتعلق بالسعي إلي إنتاج معرفة منضبطة بالشروط التي تترتب ضمنها العلاقة بين الدين والدولة. فإنه ليس ثمة من نمط واحد تترتب بحسبه العلاقة بين الدين والدولة, بل إن التجربة البشرية قد عرفت نمطين لترتيب العلاقة بينهما, بدا أن الدين في أحدهما هو المنتج لما يمثل شرطا لنشأة الدولة, بينما كان يجري في النمط الآخر استيعابه ضمن بنية الدولة القائمة. ويتأتي الاختلاف بين هذين النمطين من التباين بين تشكيلتين مجتمعيتين فرضت إحداهما حضورا للدين لاحقا علي قيام الدولة, وذلك فيما فرضت الأخري حضورا للدين سابقا علي الدولة وشرطا لها. وبالطبع فإنه لا يمكن فرض القواعد الخاصة بأحد النمطين علي الآخر, وبمعني أنه لايمكن فرض نمط العلاقة بين الدين والدولة الخاص بتجمعات الصحراء علي مجتمعات الماء, والعكس, والحق أن الأمر يتجاوز مجرد التباين بين نمطين في العلاقة بين الدين والدولة إلي الاختلاف, بالمعني الحضاري الشامل, بين روحين, صاغت إحداهما طراوة الماء, وذلك فيما حملت الأخري مرارة الصحراء. ولسوء الحظ فإن ثمة في مصر( التي هي أحد مجتمعات الماء العتيدة) من لا يقدر علي استيعاب حقيقة هذا التمييز, فيسعي إلي أن يفرض عليها علاقة بين الدين والدولة تخص تجمعات الصحراء. إبتداء من ذلك كله, وانطلاقا من حقيقة التباين ـ الذي لا يماري فيه أحد ـ بين الجماعات البشرية فيما يخص العمق التاريخي لتبلورها الحضاري, فإنه يمكن القول إن عرب ما قبل الإسلام لم يكونوا مثل غيرهم من الجماعات ذات التبلور الحضاري الأسبق, التي إمتلكت ـ كالمصريين والفرس والإغريق ـ تقاليد سياسية راسخة قبل أن تعرف الدين. ومن هنا أنهم لم يتوفروا علي تراث في النظر( والإشتغال) السياسي يستفيدون منه لغة السياسة ومصطلحها, بل إن ميلاد السياسة( نظرا وإشتغالا) قد تحقق عندهم في قلب الإسلام. ويرتبط ذلك بحقيقة أنه إذا كان تبلور النظر في السياسة يحتاج إلي ممارستها والاشتغال بها أولا, فإن مثل هذا الإشتغال يستحيل, بالكلية في حال غياب قواعد الاجتماع المدني أو الأهلي التي يبدو أن شروط الجغرافيا الطبيعية قد حكمت بغيابها عن عوالم عرب ما قبل الإسلام, فالملاحظ أن هذه القواعد ترتبط( وجودا وعدما) بطبيعة الوسط الجغرافي الذي تعيش فيه الجماعة, وبمعني أنه إذا كان الشرط الجغرافي قد فرض علي الجماعات التي تعيش في أحواض الأنهار أن تبلور قواعد للتعاون والعيش الأهلي المشترك( للقيام علي شئون ضبط النهر), وبما أتاحه لها ذلك من قيام السلطة المركزية وإمتلاك الدولة( كتنظيم سياسي) قبل أن تعرف

الدين( وذلك بمثل ما جري في مصر وبلاد ما بين النهرين مثلا), فإن شروط الجغرافيا الصحراوية لم تسمح للجماعات التي تعيش فيها( ومنهم عرب ما قبل الإسلام) ببلورة قواعد للاجتماع المدني علي نحو يسمح لها ببناء السلطة والدولة. ولعل ذلك ما يبين عنه التحليل الضافي الذي قدمه إبن خلدون للوضع الذي كان عليه عرب ما قبل الإسلام, والذي يمضي فيه إلي إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين علي الجملة. والسبب في ذلك ـ كما يقول ـ إنهم, لخلق التوحش الذي فيهم, أصعب الأمم إنقيادا بعضهم لبعض, للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة, فقلما تجتمع أهواؤهم, ولذلك كانوا أبعد الأمم عن سياسة الملك. ويربط ابن خلدون ذلك بأنه إذا كانت سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس حاكما بالقهر, وإلا لم تستقم سياسته, فإن القائم علي رأس كل واحد من تلك التجمعات كان مضطرا إلي عدم مغاضبة أهل عصبيته أو قهرهم, لكيلا يختل عليه شأنهم, فيكون في ذلك هلاكه وهلاكهم. بل إن العرب ـ علي قوله ـ كانوا إذا ملكوا, وهم علي تلك الحال, أمة من الأمم ذات العمران. القائمة فإنهم يجعلون غاية ملكهم في الانتفاع بأخذ ما في أيدي أهل تلك الأمة, ويتركون ما سوي ذلك من الاحكام, فتنمو المفاسد, ويقع تخريب العمران. وتبعا لذلك, فإنه إذا كان الأفراد في مجتمعات الماء قد وجدوا أنفسهم في مواجهة أنهار هائجة, وبحيث أدركوا استحالة التحكم فيها وضبطها إلا عبر وجوب اجتماعهم وتعاونهم, وانقيادهم لسلطة مركزية تسوسهم وتدير شأنهم, فإن التجمعات المبعثرة من قاطني الصحراء قد استغنوا, لاعتيادهم علي الشظف وخشونة العيش عن غيرهم, وصعب ـ علي قول إبن خلدون ـ انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش القائم بهم. ولأن هذه التجمعات كان يمكن أن تظل علي نفس الحال التي فرضتها عليها الطبيعة. فإن الدين يظهر فيها للانتقال بها إلي حال الاجتماع المدني المجاوز لنمط الاجتماع الطبيعي المتدني الذي تعيش عليه.
إذا كان الدين بما أذهب من الغلظة والأنفة والتحاسد والتنافس قد ساعد عرب ما قبل الإسلام علي بلوغ حال الاجتماع المدني الذي هو الشرط اللازم لبناء الدولة, فإن ما يلفت الانتباه حقا إلي أن ابن خلدون لم يتطرق أبدا إلي أن الإسلام قد وضع قواعد للدولة ونظام الحكم فيها. بل إنه ـ وغيره من المؤرخين السابقين ـ لا يكفون عن التصريح بأن العرب قد استفادوا من القواعد التي أقاموا عليها دولتهم في الإسلام من المجتمعات المفتوحة التي عرفت نظام الدولة قبلهم. وفي كلمة واحدة, فإن ذلك يعني أنه إذا كان الدين قد ساعد العرب علي بلوغ حال الاجتماع الذي ما كان لهم أن يبلغوه لو تركوا وشأنهم, فإنه قد ترك لهم أن يبنوا دولتهم بحسب ما يتيحه لهم زمانهم... فهل يستوعب أهل هذا الزمان تلك الحقيقة؟

# -2-

تكاد السياسة أن تشكل الفضاء الذى إنشغل العرب، منذ مطالع ما يسمى بعصر حداثتهم، بالبحث داخله عن إجابات لأسئلة نهضتهم المتعثرة حتى الآن وإلى حد يمكن معه القطع بالطبيعة السياسية- وليس السياسية ـ للخطاب العربى الحديث. ولعل السياسية، بما تحمله من دلالة مبتذلة، تتآتى من إعتبار أن السياسة هى الإطار التفسيرى الأوحد، الذى يستحيل- بحسب مفكرى النهضة- إلتماس الجواب على أى سؤال أو إشكال خارجه. ومن هنا ما يبدو من "الإتفاق بينهم على إعتبار تفوق الغرب راجعا أساسا إلى نظامه السياسى الضامن للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضا إلى طبيعة نظامه السياسى القائم على الإستبداد. إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحى العربى والإسلامى عموما، سواء ذلك الذى قام بإسم السلفية، أو ذلك الذى أراد أن يكون ليبراليا. هنا يلتقى لطفى السيد مع علال الفاسى، كما يلتقى محمد عبده مع خير الدين التونسى". والحق أن سياسية الخطاب العربى الحديث لا تقف عند حدود هيمنة المضمون السياسى على أجوبته لأسئلة النهضة وإلى حد الإشارة

إلى إن الا المقالة السياسية تكاد تختصر تاريخه " علي حد قول أحدهم، بل وتتجاوز إلى السطوة الطاغية لآلية القراءة بالسياسة على فضاء الخطاب بأسره وهى القراءة التى أعجزته كليا عن الإنتاج الحق لأى من مفاهيم النهضة ومفرداتها، وذلك إبتداء من إختزالها الكامل لموضوعها فى السياسة. وعلى أى الأحوال فإنه يبقى أن هذه القراءة بالسياسة وعبرها، إنما ترتبط، على نحو جوهرى، بالظروف التى أحاطت بإنبثاق النهضة، لا كعملية تاريخية يشتغل فيها الوعى كفعالية حرة غير مشروطة إلا بما يحددها ضمن سياقها الخاص، بل جاء تبلورها ضمن سياق تصادمى أجبر فيه الوعى على الإشتغال على نحو إكراهى وقسرى.
وإذا كان سؤال النهضة: "لماذا تخلف المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم" الذى يكاد تاريخ إنشغال العرب به أن يكمل الآن دورة القرنين تقريبا، قد راح ينقلب إبتداء من هذه السياسية الكامنة للخطاب- وكذا بحسب كيفية لقاء العرب مع "غيرهم المتقدم"، وقراءتهم لما أنتج به تقدمه- إلى سؤال السياسة:" كيف السبيل إلى تجاوز الإستبداد، فإن سؤال السياسة، أو سؤال الإستبداد بالأحرى، قد تحدد- وكان ذلك منطقيا على أى حال- بكيفية سياسية، أو بالأحرى سياسية أيضا وهكذا وعبر ما يبدو وكأنه مجرد الإبدال اللغوى لمفردات المأثور المشهور "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" - تحدد جواب العرب على سؤال الإستبداد بأنه لا يصلح أخر هذه الأمة إلا بما صلح به غيرها" وبما يعنيه ذلك من أنه "لا تجاوز للإستبداد (الراسخ عندهم) إلا بما تجاوزه به غيرهم". والحق أن حضور المأثور السلفى، ضمن هذه القراءة، ليس حضورا شكليا أبدا، بل إنه يكاد يحدد نظام هذه القراءة العميق كليا. فإذ لم تنبثق النهضة - حسب ما سبق الإلماح- كعملية تاريخية تتبلور ضمن شروط غير مفروضة عليها من الخارج، بل تبلورت كنتاج للإصطدام بين عالمين ينتميان إلى أزمنة متباينة (تاريخيا وثقافيا)، على نحو لم يكن للوعى معه أن يدرك واقع فواته وتخلفه إلا "قياسا". على تقدم الآخر فإن ذلك كان لابد أن يدفع الوعى إلى أن يجرد، على طريقة أسلافه الفقهاء، علة تقدم الآخر فى مقابل تخلفه. وهكذا راح الوعى بنظامه الفقهى فى التفكير- الذى لم يعرف غيره آنذاك، والذى يبدو لسوء الحظ أنه لم يتحرر منه للآن- يحيل الحداثة إلى نموذج أو أصل، ساعيا إلى تجريد العلة المؤسسة لحداثته، ليتسنى له بعد هذا التجريد، على طريقة الفقهاء، أن يستوفيها فى واقعه (الذى هو فرع)، فيكسبه بذلك حداثة الأصل (الذى هو- بالطبع- الغرب). ولسوء الحظ، فإن ما راح يجرده ذلك الوعى الفقهى كعلة مؤسسة ومنتجة للحداثة، لم يكن أبدا إلا محض جوانبها الإجرائية والشكلية التى لا ترتقى أبدا إلى مقام العلة المؤسسة والمنتجة، بقدر ما تصلح أن تكون نتاجا للحداثة ومعلولا لها. إن المفارقة هنا تتآتى من أن معلول الحداثة ونتاجها قد جرى إعتباره علة لها. ولأنه كان مطلوبا نهيما يبدو من هذا المعلول أو النتاج للحداثة أن يتكفل بإنتاجها فإنه لم يكن غريبا أن يكون الإخفاق هو مآل مشروع الحداثة العربى، وذلك مع التحفظ بأن الإخفاق هنا لايتعلق بفشل الحداثة فى ذاتها، بقدر ما يتعلق بالخلل الكامن فى كيفية إشتغال الوعى عليها ومقاربته لها. وهو الخلل المرتبط بحقيقة أن نظام القراءة العربية للحداثة قد تحدد ضمن أفق تراثى خالص وأعنى من حيث أنه إنبنى بحسب آلية المقايسة الفقهية، التى سادت فضاء التراث كليا.
ولعل فى هذه المفارقة، أعنى مفارقة السعى إلى مقاربة "الحداثى" بحسب قراءة تجد ما يؤسس نظامها الأعمق فى "التراثى"، تلخيصا للمأزق المهيمن على فضاء الخطاب العربى الحديث بأسره، وأعنى به مأزق المجاورة بين ما ينتمى إلى أنظمة ثقافية ومعرفية متباينة، بل وحتى متناقضة. وهنا يلزم التنويه بأن هيمنة " التراثى" على نظام هذه القراءة "للحداثى"، قد يسرت، أو لعلها آلت إلى، الإنبناء السياسى للخطاب وأعنى من حيث إنها لم تتمخض إلا عن مقاربات شكلية، بل ومغلوطة على نحو كامل، لأسئلة التقدم والنهضة. فقد راح العرب، فيما يبدو وكأنه الوجه الذى تعرفوا منه على أوروبا جيشا وأسطولا ومصنعا وتنظيما، يقرأون شرط تقدم هذه الأوروبا فى "السياسى"، فيما ظل " الثقافى" مهملا فى الهامش، وذلك بالرغم من مركزية دوره لا فى مجرد خلخلة السائد والمستقر من المواريث المتكلسة لعصر ما قبل الحداثة، بل وفى إبداع المفاهيم التى تؤسس لهذا الوجه السياسى، وإلى حد إستحالة إنبثاقه من دون إشتغالها تحته. وهكذا فرغم أن السياسى يكون هو الأسبق إشتغالا عند السطح، فإن الثقافى يكون هو الأسبق إشتغالا فى العمق. وبالطبع فإن ذلك لا يحيل إلى أى أولية أنطولوجية للعمق على السطح أو العكس حيث الواحد منهما يحدد الآخر ويتحدد به فى ان معا. وفقط يتعلق الأمر

بأن مقاربة الواحد منهما هى مما يستحيل تماما من دون الوعى بإشتغال الآخر تحته، أو فوقه. وإذ يحيل ذلك إلى إستحالة مقاربة السياسى من دون الوعى بجوهرية إشتغال الثقافى تحته، فإن العرب، وكنتيجة لقراءتهم شرط تقدم أوروبا فى السياسى، لم يعرفوا إلا أن يقرأوا شروط نهضتهم فى السياسى كذلك. ولسوء الحظ، فإنه كان السياسى فى أكثر صوره بؤسا وتفاهة وأعنى من حيث أن الإنشغال، ضمنه، لم يتجاوز حدود السعى إلى الإستنساخ الفقير لهياكل وتنظيمات شكلية ووثائق براقة لامعة، لم تفعل إلا أن أمدت الإستبداد بما راح يزخرف به وجهه الكالح.
فإذ تراءى للعرب ع ن هذا الذى تجاوز به غيرهم الإستبداد إنما يقوم- على قول خير الدين باشا التونسى- فيما عرفه هذا الغير من "التنظيمات المؤسسة على العدل، ومعرفتها باحترامها من رجالها المباشرين لها"، فإنهم قد إنخرطوا فى عملية إصطناع للتنظيمات والمؤسسات، وبما يجرى تداوله فى فضائها من مفردات تنتمى إلى زمان ثقافى مغاير للزمان الثقافى الذى كان يعيشه العرب، ولا يزالون. ومن هنا فان هذا الذى "تجاوز به غير (العرب) الإستبداد" لم يتمخض عندهم (أى عند العرب) عن نفس ما أنتجه من التجاوز عند هذا الغير (الذين هم الأوروبيون بالطبع). ومن هنا فانه إذا كان العالم العربى قد شهد، إبتداء من النصف الثانى للقرن التاسع عشر، تجارب حزبية وبرلمانية متفاوتة القيمة والآثير، فإنه يلاحظ أن هذه التجارب- وتحت وطأة الضغوط المزدوجة للخارج (إحتلالا وهيمنة)، وللداخل (إنقساما وتشرذما طبقيا وإجتماعيا حادا)- قد إنحسرت تماما عند منتصف القرن الفائت، حين شهد العالم العربى موجة من الإنقلابات العسكرية التى كتبت النهاية الحزينة لهذه التجارب، وأعلنت عودة الإستبداد صريحا لا يكذب، رغم أن البعض قد راح يزخرفه بأنه قد عاد مستنيرا وعادلا هذه المرة، ربما بسبب ما كان يتجمل به أنئذ من أصباغ الإشتراكية ومساحيق العدالة.
لقد بدا إذن أن التنظيمات، التى إصطنعتها فيالق الليبراليين العرب على مدى القرن منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريبا، ليس فيها الإبراء من الإستبداد. بل إن الإستبداد- وللمفارقة- قد أدرك، مع عودته الظافرة عند منتصف القرن العشرين، ضرورة أن تكون له تنظيماته، بعد أن تحقق من إستحالة العيش دونها فراح يصطنع تنظيمات لم يزل بعضها يقاوم عاديات الزمان لحى، وذلك من قبيل الجبهات القومية والهيئات القطرية، التى تصر- متسربلة فى نفس أرديتها البالية المرقعة- على المزاحمة فى عصر لم يعد يتسع لها، وبعضها راح ينحل- نزولا على رغبة المستبد فى أن يراه السادة فى الغرب ديمقراطيا، فيكفوا عنه ضغطهم- إلى أحزاب، يمارس أحدها الإستبداد فى الحكم، وأخرى تمارسه فى المعارضة.
وإذا تبدى، هكذا، أن غمة الإستبداد لم ترتفع، عن كاهل الأمة، بالتنظيمات وبما يحيل إليه ذلك من بؤس مقاربته "سياسيا"، فإن ذلك يعنى أن أى سعى جدى لمجاوزة حقة لمعضلة الإستبداد المستعصية، لابد أن يتبلور ضمن سياق مقاربة من نوع مغاير والتى لن تكون إلا مقاربته "ثقافيا"، ولكن من غير أن يعنى ذلك تعطيل الإشتغال السياسى عليه. حيث الأمر لا يتعلق بما هو أكثر من ضرورة أن يجد هذا الإشتغال السياسى ما يؤسسه، ويجعله منتجا، وذلك بعد أن شهدت تجربة قرنين من حضوره على الساحة منفردا أنه لم يتمخض إلا عن الأزمة تأخذ بخناق عالم العرب، ولا شئ سواها تقريبا. وضمن سياق هذه المقاربة التى لا يشتغل فيها آى من الثقافى أو السياسى، على ساحة الخطاب، منفردا، فإن معضلة العلاقة بين الدينى والسياسى تكاد تنفرد بوضع بالغ الخصوصية، لا من حيث الدور المركزى للدينى فى بناء الثقافة العربية، بل ومن حيث ما يتبدى من أن العجز عن تصور الطبيعة الحقة للعلاقة بينهما، لا يمكن أن يسمح بتفكيك حقيقى لمعضلة الإستبداد.
ولعل قصور الوعى عن إكتناه الطبيعة الحقة للعلاقة بين الدينى والسياسى، يظهر بجلاء فيما أدت إليه القراءة بالسياسة وعبرها، للمفاهيم- التى لم يعرف العرب سواها- من أنه إذا كان مسار التقدم فى أوروبا قد إرتبط بكيفية فى الفصل بين الدينى والسياسى، فإنه ليس أمام العرب، فى سعيهم إلى قطع نفس المسار، إلا أن يحققوا نفس الفصل أيضا وبما يعنيه ذلك من أن وحدة المعلول (الذى هو التقدم) لابد أن تحيل إلى وحدة العلة (التى هى الفصل بين الدينى والسياسى) بالمثل. والحق أن هذا المبدأ الأخير أعنى مبدأ وحدة المعلول تعنى وحدة العلة، الذى يؤسس لربط التقدم (كمعلول) بالفصل بين الدينى والسياسى (كعلة) يكاد أن يكون مغلوطا على نحو

كامل وأعنى من حيث ينبنى كليا على خط بحيث جعل ما ينبغى أن يكون المقدمة (أو وحدة العلة التى هى هنا الفصل بين الدينى والسياسى) يأتى كنتيجة من جهة، وجعل ما ينبغى أن يكون النتيجة (وهو التقدم) يأتى كمقدمة من جهة أخرى. ولعل مأزق هذه البنية يتأتى من حقيقة أن وحدة العلة قد تؤول إلى وحدة المعلول، فإنه نهى المقابل- لا يمكن أن وحدة المعلول تعنى وحدة العلة، لأن المعلول الواحد قد ينشأ عن علتين متغايرتين وخصوصا حين يتعلق التحليل بما يجاوز المجال "الطبيعى" إلى المجال التاريخى والإنسانى. وهكذا فإن الإلحاح على أن الفصل بين الدينى والسياسى هو علة التقدم وأصله، إنما يقوم كاملا على مبدأ مغلوط يستحق التفنيد والمراجعة. والحق أن حضور هذا المبدأ المغلوط فى بناء الخطاب العربى إنما يرتبط بما ييسره له هذا المبدأ من إجراء المماثلات التى لا يعرف هذا الخطاب، فى إشتغاله الراهن، سواها والتى جعلته يتعامى نهى هذا السياق- عن التباين بين تجربة الدينى والسياسى، وطبيعة وترتيب العلاقة بينهما، فى عالم العرب عنها فى عالم الغرب.
إذ الحق أن السياسى لم يستقل بمجال إشتغال خاص عن الدينى فى التجربة التاريخية للإسلام، بل إنه راح ينبنى داخله ويتجذر فى قلبه منذ لحظة التأسيس المبكرة الأولى. ومن هنا ما يبدو من تصور المرء فى الإسلام- أنه يسلك بحسب ضرورات "الدينى" وفروضه، فيما هو يسلك حقا تبعا لقواعد "السياسى" المتقنع بالدينى والمتخفى فى قلبه. وهنا تكمن المعضلة التى تتعصى على الإنفراج فى عالم الإسلام وأعنى معضلة صعوبة التمييز فيه بين الدينى والسياسى، والتى تتآتى إبتداء من عدم إختصاص الواحد منهما بمجال خاص يشتغل داخل حدوده، وذلك على العكس من إختصاص كل منهما بمجال يخصه فى عالم المسيحية الأمر الذى جعل، لا مجرد التمييز، بل الفصل بينهما ممكنا. والحق أنه إذا كان يصعب الحديث، فى تجربة الإسلام، عن فصل الدينى عن السياسى فيه، وذلك إبتداء من إلتباس الواحد منهما بالآخر على نحو كامل، فذلك يبرر السعى إلى ضرورة التمييز بينهما من جهة، وترتيب منطق ونظام العلاقة بينهما من جهة أخرى.
فقد إكتمل تشكل "الدينى" فى المسيحية فى إنفصال كامل عن مجال إشتغال السياسى، الذى لم تتصل به المسيحية إلا بعد قرون من إكتمال تشكل الدينى فيها. ومن هنا فان السياسى لم يتجذر، فى المسيحية، فى قلب الدينى، بل ظل كل واحد منهما قابلا للإستقلال بمجال خاص. فقد إرتبط تحول الدولة الرومانية، مع الإمبراطور قسطنطين، إلى المسيحية بالسعى إلى توظيف هذا الدين لخدمة أهداف سياسية يعكسها ما كان الإمبراطور بحسب أحد مؤرخى الحضارة الكبار - "ايرجو من أن يطهر هذا الدين الجديد أخلاق الرومان، ويعيد إلى نظام الزواج والأسرة ما كان له من شأن قديم، ويخفف من حدة حرب الطبقات. واذ يضاف إلى ذلك أن المسيحيين كانوا قلما يخرجون على الدولة رغم ما لاقوه من ضروب الإضطهاد الشديد، لأن معلميهم قد غرسوا فى نفوسهم واجب الخضوع للسلطات المدنية، ولقنوهم حق الملوك المقدس، فإن ذلك ما بدا ملائما تماما لنزوع قسطنطين، إلى أن يكون ملكا مطلق السلطان. وبالطبع فإن هذا النوع من الحكم المطلق إنما يفيد لا محالة من تأييد الدين، وخصوصا حين ينشغل هذا الدين بترسيخ سيكولوجيا الخضوع والطاعة. وهكذا فإنه قد بدا للإمبراطور الساعى لدعم مطلق سلطته، أن النظام الكهنوتى وسلطان الكنيسة الدنيوى يقيمان نظاما روحيا يناسب نظام الملكية. ولعل هذا النظام العجيب، بما فيه من أساقفة وقساوسة، يصبح أداة لتهدئة البلاد وتوحيدها وحكمها". وإذ يتجلى وعى الإمبراطور حادا، بأن السياسى قد فقد شرعيته، وأنه فى حاجة ماسة لما يؤسس به شرعية جديدة راح يلتمسها فى الدينى، الذى كانته المسيحية أنئذ، فإنه يلزم الوعى بأن ما تصوره الإمبراطور توظيفا للدينى لخدمة السياسى، قد إنقلب- بفضل دهاء التاريخ ومكره الذى يتجاوز إرادات الأفراد، وإلى حد تحقيق ما يناقض مضمون ما سعت إليه تلك الإرادات أحيانا- إلى توظيف السياسى لخدمة الدينى. والحق أن ذلك يكشف عن التباين بين عالمين وأعنى عالم الإسلام الذى كان الدينى فيه ينبثق فى قلب السياسى أو فى قلب السعى إلى تأسيس الدولة، وهو ما ينعكس جليا فى تلك المقولة التر تشيع فى أدبيات الإسلام السياسى الراهنة بأن "الإسلام دين ودولة"، وعالم المسيحية التى كان الدينى فيها يتعانق مع السياسى فيما يشبه الزواج بين بالغين يتمتع كل واحد منهما بحصانته واستقلاله عن الآخر. ومن هنا فان الأمر فى المسيحية كان يتعلق بالدولة، وهى تدرك إحتياجها للدين تسعى به إلى إقتلاع بذور الفناء التى تتبرعم فى قلبها، فراحت "تتدين " مضطرة وبما يعنيه ذلك من لزوم إنصياع السياسى لمقتضيات الدينى وشروطه، بسبب إحتياجه

إليه، وذلك رغم ما يبدو، على السطح، من أنه قد جرى إستدعاء "الدينى" ليعمل فى خدمة السياسى وتبعا لشروطه. إذ إنه "الدهاء" الذى يجعل من يتصور نفسه "فاعلا"، هو المفعول به حقا.
وأما فى الإسلام، فإن الأمر يتعلق- فى المقابل- بالدينى وهو يرى نفسه فى تلازم صميمى مع السياسى منذ إبتداء إنبثاقه، فكان لازما أن يتسيس. وهنا يشار إلى أن إكتمال تشكل الدينى بمعزل عن السياسى فى المسيحية، إنما يحيل إلى أنه- أى الدينى- قد تبلور فى أصل مبدأه بوصفه شأنا خاصا وبما يعنيه ذلك من إنه لم يتبلور كفضاء لممارسة عمومية. حقا كانت هناك جماعة، ولكنها كانت جماعة المؤمنين التى لا تمتد سلطتها إلى ما وراء الجانب الروحى الخاص بالإنسان. وفي المقابل، فإن حضور السياسى فى قلب الدينى فى الإسلام قد فرض على الدينى أن يتبلور كشأن سياسى عمومى. ومن هنا فانه إذا كانت منظومات العقائد فى الإسلام قد تبلورت فى قلب الصراع على السياسة، وبحيث كانت تباينات العقائد بمثابة إنعكاس لإختلافات الفرقاء السياسيين، فإنه فى المقابل لم يقدر للسياسة أن تلعب دورا حاكما فى الشأن العقائدى إلا مع تسييس المسيحية الذى تحقق بعد حوالى أربعة قرون من نشأتها. فقد إنعقد أول المجامع المسكونية فى نيقية (325 م) بطلب من الإمبراطور قسطنطين لتقنين منظومة العقائد التى إعتنقتها الكنيسة، فكان ذلك إيذانا بأن الدينى لم يعد شأنا خاصا، بل شأنا عاما تنشغل الدولة بتقنينه وتنظيمه، وتستخدمه فى فرض سيطرتها على المجال العام. واذا كان هذا التباعد الزمانى بين لحظتى تبلور كل من الدينى والسياسى قد يسر ما جرى لاحقا من تصور الدينى كشأن خاص فى التجربة المسيحية، فإن غياب هذا التباعد قد أدى إلى إحتلال الشأن العام موقعا متميزا فى قلب الدينى فى الإسلام. ومن هنا فان مفهوم الجماعة الذى يعد بالغ المركزية فى الإسلام قد ظل إحتلال الشأن مسكونا بدلالة الدينى والسياسى فى آن معا والى حد ما صار إليه الفقهاء من أن النجاة ليس فى الآخرة فقط، بل- وقبل ذلك- فى الدنيا وهو الأهم، تكون فى محض الإستمساك بالجماعة.
وإذ يتقاطع الدينى والسياسى فى بناء المجال العام، فإن ذلك يكشف عن تلازمهما، وليس أبدا تمايزهما فى تجربة الإسلام.
ولعل مثالا على قوة هذا التلازم وعمق تجذره يتأتى من أن حدثا تاريخيا كفتح مكة، الذى يمثل تمام الإنتصار السياسى، فى مغامرة الإسلام الأولى، قد كان بمثابة التتمة والإكمال للدينى وبحيث بدا وكأن مغامرة الإسلام الأولى إنما تنطوى على تشكل الدينى والسياسى فى نفس المصهر تقريبا.
واذ لا مجال للحديث عن مثل هذا التلازم الصميمى بين الدينى والسياسى خلال مغامرة المسيحية الأولى - بل هى الضرورة التى دفعت "السياسى"، بعد قرون من إنبثاق هذه المغامرة، إلى أن يستعير الدينى كمجرد معين له فى أزمته، فوجد نفسه فى قبضته، فإنه يلزم الوعى بجوهرية التباين فيما يخص إشكالية علاقة الدينى والسياسى بين عالمى الإسلام والمسيحية. وغنى عن البيان أن جوهرية هذا التباين إنما تتآتى مما يؤول إليه فيما يتعلق بطبيعة عمل الوعى. فإنه إذا كان عمل الوعى قد إنصرف فى عالم المسيحية إلى تحرير السياسى من قبضة الدينى بعد أن إضطر، فى سعيه لتجاوز أزمته، لأن يضع مصائره فى يده فإن طبيعة عمله، فى عالم الإسلام ينبغى أن تتأطر - فى المقابل- بالسعى إلى تحرير الدينى من قبضة السياسى التى وجد نفسه غير قادر على الفكاك منها منذ البدء. ولعل ذلك يستحيل إلا عبر هيمنة الوعى على الطرائق والآليات التى إحتل السياسى بواسطتها فضاء الدينى، فى الإسلام، وهيمن عليه. ولأن السعى لإكتساب قداسة الدينى وتعاليه يبقى هو قصد السياسى من هذا الإحتلال لفضاء الدينى والهيمنة عليه، فإنه قد راح يتخفى وراء الدينى، والى حد تماهيه الكامل معه وبحيث يجوز التمييز بين الدينى يحضر، ظاهرا، على صعيد اللغة والشكل، وبين السياسى يحضر، كامنا، على مستوى الجوهر والبنية الأعمق. ومن هنا تلك المعضلة، فى الإسلام، التى تجعل تحرير الدينى من السياسى وتمييزه، أو حتى فصله، عنه، مشروطا بوصلهما، والإمساك بنظام العلاقة بينهما أولا وأعنى بذلك بيان كيفية إشتغال أحدهما تحت الآخر فى خفاء ودهاء. واذن فإنها المعضلة التى تجعل الوصل بين الدينى والسياسى هو شرط التمييز، أو حتى الفصل الحق بينهما.

إذا كانت "المدنية" هى السمة، التى يكاد يتوافق عليها الكافة للدولة المأمولة فى مصر بعد ثورتها التى تجاهد من أجل أن تكون حدثاً تأسيسياً، فإنه يبدو - لسوء الحظ - أن تعبير "الدولة المدنية" لا يكاد يجاوز - فى الجدال المصرى الواسع الدائر الآن - حدود الشعار (الذى يجرى التعامل معه كأقنوم مطلوبٌ من الناس أن يتعبدونه، ولو من غير فهم) إلى المفهوم المنضبط (كنتيجة لخضوعه لعملية فهم ومساءلة). ولسوء الحظ، فإن ذلك يعكس إستمراراً لطريقة المقاربة "البرانية" للمفاهيم، مع إهمال المكونات "الجوانية" التى تؤسس لها؛ وهى الطريقة المسئولة، بالأساس، عن حال التأزم والإنسداد الذى بلغته الدولة العربية الراهنة. فهى الطريقة التى جعلت تلك الدولة تتعامل مع "الديمقراطية" - مثلاً - على أنها جملة هياكل برانية صورية، مع إهمال مكونها الجوانى التأسيسي، وعلى النحو الذى تحولت معه تلك الهياكل البرانية إلى أقنعة لإستبداد الحاكم وتسلطه. ولقد بلغت شكلانية وبرانية مفهوم "الدولة المدنية"، فى الجدل الراهن، حداً راح معه كثيرون يختزلونه فى رداء القائم على رأس الدولة (أو صاحبها بلغة ابن خلدون). وتبعاً لذلك، فإن الدولة تكون مدنية، طالما أن القائم على رأسها لا يعتمر قبعة "العسكر" أو عمامة "رجال الدين"، وأما المبدأ "الجواني" المؤسس لمدنية الدولة، فإن أحداً لا ينشغل بالسؤال عنه. وينسى الناس أنه مع غياب هذا المبدأ الجواني، فإنه لن يكون ممكناً بناء الدولة المدنية، ولو كان القائم على رأس الدولة من غير العسكر ورجال الدين. بل إنه قد حدث أن قام على رأس الدولة العربية من جاء من خارج دائرتى العسكر ورجال الدين، وأجبره غياب المبدأ المدنى للدولة على أن يرتدى زى الجنرالات أو الفقهاء؛ وذلك بمثل ما حدث فى كلٍ من سوريا والمغرب.
فالكل يتذكر ما جرى مع الرئيس السورى الحالى الذى ورث السلطة عن أبيه قبل بضع سنوات؛ حيث فرض عليه النظام أن يصبح جزءاً من مؤسسة العسكر (فيصبح جنرالاً فى جيش البلاد) قبل أن يصبح رئيساً. وهو نفس ما جرى، ولكن فى إتجاه آخر مع الملك محمد السادس فى المغرب، حيث ألزمه النظام أن يحمل كجزء من لوازم المُلك وتبعاته لقب "أمير المؤمنين" بما يحمله من دلالة دينية كثيفة. وبالطبع فإنه لا يمكن النظر إلى ما جرى من ارتداء أحدهما زى الجنرالات ووضع الآخر لعمامة "أمير المؤمنين" على رأسه، بوصفه إلغاءاً لمدنية دولتيهما، بقدر ما هو علامة على غياب تلك "المدنية" أصلاً. فالمدنية لم تغب عن الدولة لإرتداء الرجلين؛ أحدهما زى الجنرالات والآخر زى الفقهاء، بل إنهما قد إرتديا هذين الزيين لغياب المدنية أصلاً، وعلى نحو تبدو معه مسألة الزى هى بمثابة "نتيجة" لغياب المدنية، وليست "سبباً" لها.
ولسوء الحظ فإن الإنشغال الراهن بالزى الخارجى للحاكم، على حساب وجوب السعى إلى ترسيخ المبدأ الباطنى الجوانى للمدنية، يبدو إنشغالاً بالهامشى والعارض، على حساب الجوهرى واللازم.
ولعله يبدو هكذا أنه إذا كانت العبرة فى مسألة "مدنية" الدولة، هى فى جوهرية حضور المبدأ الجوانى المؤسس لها، وليس فى زى القائم على رأسها، فإنه لن يؤثر فى مدنية الدولة أن يكون القائم عليها ممن يرتدون زى العسكر أو رجال الدين، طالما أن المبدأ الجوانى المؤسس لتلك المدنية قد تحقق، وحظى بإحترام الكافة، أولاً. ولكن ما هو هذا المبدأ الجوانى الذى يؤسس لمدنية الدولة؟
إن "المدنية" هى سمة لصيقة بالدولة، وإلى حد إمكان القول بأن تعبير "مدنية الدولة" يكاد يساوى تعبير "مائية الماء". فليس من "دولة" إلا وهى "مدنية" بطبيعتها، ولا يمكن أن تكون غير مدنية إلا حين تخون طبيعتها. فقد نشأت الدولة كأداة لإستيعاب تحول الإنسان من حال الوجود الطبيعى (الذى ينشغل فيه الفرد بمجرد إشباع حاجاته وغرائزه الطبيعية) إلى حال الاجتماع المدنى (الذى ينشغل فيه بما ينظم حاجته للإجتماع الضرورى مع الآخرين).
وهنا فإنه إذا كان القانون الحاكم لحال الوجود الطبيعى للبشر هو قانون "سيادة الأقوى" الغالب فى الطبيعة، فإن القانون الذى ينبنى عليه الإجتماع المدنى هو قانون "الحق" الذى تصوغه

الجماعة - على قول جون لوك - "شاملاً ووافياً لحاجة الجميع"، وبما يعنيه ذلك من أن الدولة المدنية هى، فى جوهرها، دولة "الحق"، وليست دولة "القوة" أو الإكراه والقمع.
وإذ تتعدد الطرق إلى هذا "الحق" الذى هو جوهر الإجتماع المدنى وروحه، فإن مدنية الدولة لا تفارقها إذا ما حكمتها شريعة "عقلية" أو "دينية" طالما كانت تلك الشرائع قائمة على الفاعلية الكاملة لمبدأ "الحق". فالحق أن "الديني" يمكن أن يكون، شأنه شأن "العقلي" تماماً، طريقاً إلى "الحق"، على أن ذلك يستلزم إشتغالاً معرفياً واسعاً يرفع ما جرى ترسيخه من التعارض بينه وبين المدنى.
وهنا فإنه إذا كان قد حدث أن هذا "الديني" قد إستحال إلى قناع للتسلط والتمييز، فإن "العقلي" لم يفلت، بدوره، من أن يكون طريقاً إلى أعتى ضروب التمييز والقمع. وبالطبع فإنه إذا كانت الخبرة التاريخية للإنسانية تكشف عن قدرة البشر على تعرية كافة الأنظمة التى تتسلط عليهم بإسم "العقل"، فإنها تؤكد قدرتهم، بالمثل، على فضح من يمارسون ذات التسلط عليهم بإسم "الله". وعلى أى الأحوال، فإنه يبقى أن ذلك يؤشر، لا على تعدد الطرق إلى "الحق" فقط، بل - والأهم - على أنه ليس ثمة طريق جاهزاً إليه، بل إن البشر يصنعون طريقهم إليه فى قلب تجربتهم الخاصة، ولا يستعيرونه مكتمل الصنع من خارجها.
وإذا كان قد بدا، هكذا، أن الدولة، على العموم، هى "آداة" الإنسان فى تنظيم إجتماعه المدنى على قاعدة "الحق"، فإنه كثيراً ما حدث أن إنحرفت الدولة عن هذا الدور الذى أراده لها منشئها؛ الذى هو الإنسان لا محالة.
وهكذا فإنها راحت تحيل نفسها إلى "بقرة مقدسة" يتعبدها الناس ويتبركون بفضلاتها. ولعلها بذلك كانت تتنكر لإنسانيتها، وعلى النحو الذى أحالت معه الإنسان إلى "آداة" فى يد قوة عمياء باطشة.

وغنيٌّ عن البيان أن الدولة عندئذ تكون قد خانت طبيعتها كدولة مدنية، وتحولت إلى ما جرى التعارف على أنه الدولة الشمولية. فهذه الأخيرة هى دولة الفكرة المغلقة المطلقة، بصرف النظر عن مضمون تلك الفكرة الذى قد يكون دينياً أو حتى علمانياً. إنها الفكرة - الدوجما التى تعلو فوق البشر الذين يجرى النظر إليهم كمجرد آدوات أو أشياء تتحقق بواسطتها تلك الفكرة.
وإذن فإنها الدولة التى يستحيل معها الإنسان إلى مجرد آداة فى قبضة قوة مجاوزة له؛ سواء كانت تلك القوة هى الله (أو الناطقين بإسمه بالأحرى)، أو الزعيم (الإنسان الأعلى) أو الحزب أو الطبقة أو الطائفة أو العشيرة أو حتى النظرية العلمية، أو أى أنظمة مجاوزة لوجود الإنسان بما هو كينونة فاعلة حرة.
ولعل ما يبدو، على هذا النحو، من أن وسيلة الشموليات فى إنتاج نفسها تنبني، بالأساس، على تكريس تصور الإنسان "الأداة"، وليس "الفاعل"، يدفع إلى الإنهاء بمشهد ذلك الرجل الذى إختار أن يقف ليلة الإحتفال العارم بتنحى الرئيس "مبارك"، حيث توقف رجلٌ فى منتصف كوبرى قصر النيل - المؤدى إلى ميدان التحرير - رافعاً لوحة كتب عليها: "الله وحده هو الذى أسقط النظام"، فبادرته بالسؤال: وماذا كان يفعل كل هؤلاء الناس على مدى الأيام السبعة عشر الماضية؟، وأردفت: لماذا يا سيدى تحاول أن تسلب الناس حقاً ينبغى نسبته إليهم؟، لكأنك تقول لهم: كفوا عن إحتفالكم بنجاحكم فى إنفاذ إرادتكم التى ظل يدوى بها هتافكم "الشعب يريد إسقاط النظام"، فليس لكم أى فضل فيما حدث، بل الفضل لغيركم. فرد الرجل قائلاً: إن الناس كانوا مجرد سبب أو "آداة" لله، لا غير. لم يكن المقام يسمح - طبعاً - بالمزيد من النقاش، ولكنه حدث أن جمعاً من الشباب كان يتابع الحوار، قد رفض أن يقوم الرجل، ولو عبر مراوغة التخفى وراء الله، بإهدار ما قام به الملايين من الشيب والشباب، فهتفوا: "الشعب هو الذى أسقط النظام".
ورغم ما ينطق به هتاف الشباب من وعى باهر، فإن المرء يخشى من أن البعض- ولو ببراءة وحسن نية - يدفع العربة فى اتجاه شمولية يمارس فيها البعض تسلطه من وراء قناع مختلف. إذ الحق أن عبارة "الله وحده هو الذى أسقط النظام" ليست- فيما قد يرى الكثيرون- مجرد تعبير عن موقف "إيمانى" مخلص، بقدر ما تعبر، وبامتياز، عن موقف "سياسي"، يجاوز- فى الحقيقة - إيمان الرجل وتقواه.
فإنه حين يحاول البعض السطو على الدور الفاعل والمشهود للناس، ليردوه إلى الله، فإن ذلك

يكون من قبيل الرد إلى الله بالمجاز, وأما فى الحقيقة، فإنهم يردونه إلى "ذلك" الذى ينطق بإسمه ويتخفى وراءه (سواء كان فرداً أو جماعة). وهنا تقوم المشكلة.

## -4-

خشية النظر الي الأمر علي أنه بمثابة دعم لنظام مبارك ـ الذي لم تعرف مصر مثيلا له في التعاسة والبؤس إلا في أشد لحظات تاريخها تدهورا وانحطاطا ـ فإن كثيرين قد أحجموا عن الانخراط في حوار جدي مع شعارات ورؤي جماعة الإخوان المسلمين التي اعتاش نظام مبارك علي خرافة أنه بديلها المدني المتسامح, وهي الخرافة التي لم يتوقف النظام, حتي لحظة سقوطه, عن تسويقها لداعميه في الغرب وبين شرائح واسعة من الأقباط وغيرهم من الذين خايلهم بالشكل المدني لدولته عن جوهرها البوليسي السلطوي.
وليس من شك في أن اختلاف الوضع بعد سقوط مبارك يجعل الحوار مع ما تطرحه الجماعة فرضا واجبا من أجل مستقبل يليق ببلد أبهر العالم, وخصوصا مع الوعي بأن الجماعة لابد, بعد التحرر من كونها موضوعا للاستهداف والمطاردة, أن تصبح أكثر انفتاحا علي منطق الانفتاح والتحاور, بعد أن ظلت طويلا لا تعرف إلا مناخات التخوين والتخاصم. وإذن ـ وفي كلمة واحدة ـ فإن الشروط قد توافرت لحوار منتج, بعد أن ارتفع الحرج عن كل من كانوا يحجمون عن التعرض لخطاب الإخوان بعد السقوط المدوي لنظام مبارك الكابوسي من جهة, وبعد أن أصبح الإخوان, من جهة أخري, أكثر قدرة علي التحرر من الانحشار في مواقعهم الدفاعية التي جعلتهم غير قابلين ـ أو حتي قادرين ـ علي مناقشة خطاب ظلوا يتمترسون حصونه الصلدة.
ولعل أهم ما تطرحه الجماعة في سياق النقاش الراهن حول مستقبل مصر بعد سقوط مبارك, يتمثل فيما يجري الترويج له من سعيها الي بناء دولة مدنية ذات مرجعية دينية, وعلي النحو الذي يمكن معه تأكيد أن مفهوم المرجعية الدينية للدولة يتميز بحضور بالغ المركزية في مقاربة الجماعة لمستقبل الدولة المصرية. وضمن هذا الحضور المركزي الذي تقدم فيه الجماعة ترتيبا للعلاقة بين الديني والمدني علي نحو يكون فيه الديني هو المرجع المحدد للمدني, فإنه يلزم التنويه بأن هذا الترتيب للعلاقة يقوم علي نوع من الافتراض المضمر بأن الديني هو الإلهي الثابت, في مقابل المدني الذي هو الإنساني المتغير, وعلي النحو الذي لابد معه أن يدور المدني المتغير حول الديني الثابت, أو حتي وراءه. فإذ المرجع هو ما يتم الرجوع اليه التماسا لمخرج من خلاف, فإنه كان لابد من تصوره علي نحو من الثبات الذي يسهل افتراضه في الديني/ الإلهي, بأكثر من المدني/ الإنساني.
وإذا كان أحدا لا يجادل في افتراض أن المدني هو الإنساني المتغير, فإن الافتراضي القائل بأن الديني هو الثابت علي النحو الذي يجعل منه مرجعا, إنما يحتاج الي نوع من التحديد والضبط. إذ الحق أن تأملا ـ ولو أوليا ـ في الدين ـ أي دين ـ يكشف عن إمكان التمييز فيه بين جانب عقيدي/ تعبدي ينتظم علاقة الإنسان بربه( وهو ما يقال أنه يختص بالشأن أو المجال الخاص), وآخر تشريعي/ تعاملي ينتظم علاقة الإنسان( فردا وجماعة) بغيره( وهو ما يقال أنه ـ علي عكس سابقه ـ يخص الشأن أو المجال العام). وضمن سياق هذا التمييز, فإن الدين يقبل ـ وذلك بحسب الإسلام نفسه ـ أن يكون, في جانبه العقيدي/ التعبدي, موضوعا للإتفاق بين أهل الأديان جميعا, قل يا أهل الكتاب تعالوا الي كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله, ولا نشرك به شيئا ولايتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا إشهدوا بأنا مسلمون, ولكنه ـ وبحسب الإسلام أيضا ـ يقبل أن يكون, في جانبه التشريعي/ التعاملي موضوعا للاختلاف والتباين, حيث لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا. وإذن فإنه لايمكن افتراض الدين موضوعا للثبات إلا في أحد جانبيه( وأعني جانب العقيدة وليس الشريعة), وليس أبدا علي نحو مطلق, وهو مايكاد أن يكون موضوعا لاتفاق الكافة تقريبا, وعلي النحو الذي لا يختلف فيه القرطبي مع محمد عبده أو الشيخ شلتوت. إذ الحق أن الجانب التشريعي للدين لا يختلف فقط من دين الي آخر, بل ويختلف ضمن نفس الدين من لحظة الي أخري, ومن بيئة الي أخري. وإذ يستحيل رد هذا الاختلاف, في الجانب التشريعي من

الدين, إلا إلي اختلاف الوضع الإنساني, حيث لا خلاف ـ حسب القرطبي بين العقلاء علي أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية,... وأن العالم بذلك فإنما تتبدل خطاباته بحسب تبدل المصالح, كالطبيب المراعي أحوال العليل, فراعي ذلك خلفيته بمشيئته وإرادته. لا إله إلا هو خطابه يتبدل. وهكذا يعلق القرطبي تبدل الخطاب( الإلهي) علي تبدل مصالح البشر الدينية والدنيوية( أو المدنية), وعلي النحو الذي يكون معه المدني المتغير أو المتبدل هو المرجع المحدد لما يراه تبدلا في الخطاب الإلهي للبشر. وبالطبع فإن ذلك يعني أن تحولات الديني الذي تريد منه جماعة الإخوان المسلمين أن يكون مرجعا للدولة المدنية, يكاد ـ هو نفسه ـ أن يجد مرجعيته في تحولات الإنساني/ المدني. وإذا كان القرطبي يجعل التبدل يطال الخطاب الإلهي الي البشر علي العموم, فإن حضور التبدل ضمن الجانب التشريعي من هذا الخطاب يكون أولي لا محالة, وأعني من حيث يتعلق هذا الجانب بواقع البشر الذي يتغير ويتبدل, وليس بعقائدهم التي يلزم تصور أنها الأكثر ثباتا ودواما. ولعله يلزم التنويه, هنا, بما صار إليه القرطبي من أن عدم ربط تبدلات الخطاب الإلهي, بتبدلات مصالح البشر وواقعهم سوف يؤدي لا محالة ـ الي وصم الله بالبداء( أو الجهل), وهو ما لايمكن قبوله في حق الله أبدا. ولعل ما يعنيه منظرو الإخوان المسلمين بالدين كمرجع للدولة إنما ينصرف الي هذا الجانب التشريعي من الدين الذي يتعلق بعلاقة الإنسان بغيره, وذلك بما هو الجانب الأكثر اتصالا بجوهر الدولة التي هي وبحسب النشأة ـ محض إطار لتنظيم العلاقة نفسها للإنسان( فردا وجماعة) بغيره. وينبني ذلك علي أنه لايتصور أن تتخذ الدولة مرجعيتها مما يخص علاقة الإنسان بربه, وذلك ابتدا من خصوصية وفرادة تلك العلاقة علي نحو لايمكن معه أن تكون مرجعا لما به تنظيم علاقات المجموعة. وإذا لا يبقي والحال كذلك ـ إلا أن الجانب التشريعي من الدين الذي ينتظم علاقة الإنسان بغيره, هو المقصود عند الحديث عن مرجعية دينية للدولة المدنية. وهو الجانب من الدين الذي يجد ما يؤسس لما فيه من الاختلاف والمغايرة ـ غير القابلين للإنكار ـ في الوضع الإنساني المدني, فإن ذلك يعني وللمفارقة ـ أن المدني هو المرجع للديني, وليس العكس. وحين يظل أحدا يتحدث, بعد ذلك, عن الديني كمرجع للمدني, فإنه لايفعل إلا أن يخفي رؤيته المدنية بطبيعتها وراء الدين ليضفي عليها حصانة تسمو بها فوق منطق الفهم والمساءلة, وهو المنطق الذي اشتغل به النظام الذي تسعي مصر الي تجاوزه والانفلات من أحابيله.

# -5-

رغم مضي أسابيع علي نشر جريدة الشروق مقالا للأستاذ طارق البشري في الجدل حول الدينية والمدنية فإن أهمية الموضوع تقتضي إستئناف الحوار حول ما يثيره من أفكار تبدو في حاجة إلي التفنيد والرد.وإذ أقام الأستاذ مقاله علي أمثولة, مستعارة من مولانا جلال الدين الرومي, فإن تفكيك تلك الأمثولة سيكون مدار الإنشغال في هذا الحوار.
تحكي الأمثولة عن شيخ طلب من تلميذه الأحول أن يأتيه بإبريق الماء الخاص به. ولما صور له الحول الإبريق إبريقان, فإنه قد إحتار أيهما يأخذ, ثم هداه تفكيره إلي أن يكسر أحدهما ويأخذ الآخر, لكنه لما كسر أحد الإبريقين لم يجد الآخر. ويرتب البشري علي ذلك, أن جماعات المصريين التي تري الدولة الدينية والدولة المدنية, دولتين, وليستا دولة واحدة, إنما تعاني من نفس داء التلميذ الأحول. وبالطبع فإن عليهم أن يوقفوا حجاجهم ضد الدولة الدينية; لأنهم إذا كسروها لن يجدوا الأخري.
للوهلة الأولي, ينصرف الظن إلي أن قصد الأستاذ من توظيف الأمثولة هو قصد معرفي يتمثل في إيضاح فكرته وتقريبها للأفهام, ولكن قراءة مدققة للسياق الذي يجري توظيفها فيه يكشف عن دور إيديولوجي يراد لها أن تلعبه, ويتمثل في إقصاء الخصوم تثبيتا لإتجاه سياسي بعينه. فحين يوضع المصريون القائلون بالتعارض بين الدولة الدينية والدولة المدنية, في خانة المرضي الذين تجعلهم أنظارهم الكليلة يتوهمون ما لا حقيقة له من التعارض بينهما, فإن الإقصاء وحده لن يكون

مصيرهم, بل إنه سيكون واجبا إحتجازهم في المشافي, فلا يبرحوها إلا وقد برأوا من توهماتهم الكليلة.
ولعل ما يؤكد علي الدور الإيديولوجي وليس المعرفي لتوظيف الأستاذ البشري للأمثولة, يتمثل في أنها إذا كانت تندرج في إطار التفكير بالتمثيل أو التشبيه, فإن كفاءة هذا النوع من التفكير ترتبط بإنتماء طرفيه( المشبه به والمشبه) إلي مجال وجود واحد; وبمعني أنه لا يمكن نقل صفة الموجود الحقيقي إلي الموجود الإعتباري لإختلاف مجالي الوجود. وهكذا فإنه لا يمكن نقل صفة المريد الأحول( الذي هو موجود حقيقي) إلي الشعب المصري( الذي هو موجود إعتباري); وذلك تماما كما أن الإبريق( الذي هو موجود حسي) لا يمكن أن يكون معادلا للدولة( التي هي موجود معنوي). وحين يدرك المرء أن تباين مجالات الوجود يستوجب تباين طرق الإدراك, فإنه يترتب علي ذلك عدم جواز تمثيل ما يتصوره المصريون من التعارض بين الدولتين( الدينية والمدنية) الذي هو من قبيل الإدراك العقلي, بما يصوره الإدراك الحسي المخادع للمريد الأحول من أن الإبريق الواحد إبريقان. وبالطبع فإنه لا يمكن الإدعاء ـ تبعا لذلك ـ بأن إحتجاج المصريين ضد الدولة الدينية سيؤدي إلي تحطيم الدولة( كمفهوم وكيان) علي العموم, بمثل ما أدي خداع البصر, في حال المريد الأحول, إلي تحطيم الإبريق الحقيقي.
وفضلا عن ذلك, فإن وعيا بالسياق الذي تشتغل فيه الأمثولة عند كل من مولانا جلال الدين والأستاذ البشري يكشف عن التباين الكامل بينهما في القصد من توظيفها. فإنه كان يمكن لمولانا الرومي أن يجعل مريده الأحول يهوي بفأسه علي النسخة المتوهمة للإبريق ليكسرها, وذلك بدلا من نزوله بها علي الإبريق الحقيقي. لكنه أراد له أن يكسر الإبريق الحقيقي, ليؤكد له مدي ما يمكن أن يؤدي إليه خداع الحواس من التضحية بالوجود الحقيقي; وذلك ليتسني له الإرتقاء من أحبولة الحواس المخادعة إلي ضروب أرقي من الإدراك العقلي والذوقي. وهكذا فإن الشيخ ليس منشغلا بنقد حواس مريده المخادعة العليلة, إلا بقدر ما يؤدي إليه هذا النقد من الترقي به في معراج الإدراك المجاوز للحس.
والحق أن المدنية هي المتلازمة التي إذا سقطت, فإن الدولة تسقط معها آليا; وأعني من حيث أن قوام الواحدة منهما يكون بالآخري. فإنه لا قوام للدولة ـ بحسب أي قراءة تاريخية أو معرفية ـ إلا بالمدنية, تماما بمثل ما لا قوام للمدنية إلا بالدولة. إن ذلك يعني أن سقوط المدنية ولا شيء غيرها, هو ما يؤول إلي تحطيم الدولة وإنحطاطها فعلا. فإذ الإجتماع المدني هو المنشئ للدولة بحسب ما هو معلوم, فإن ذلك يرتبط بأنه لا قوام لهذا الإجتماع المدني إلا بالدولة, والعكس. ومن حسن الحظ, أن ذلك ما تنطق به النشأة التاريخية للدولة, وذلك فضلا عن المفهوم المستقر لها في الفكر السياسي.
وحتي إذا إحتج أحدهم بأن للعرب تجربة مختلفة مع الدولة, يكشف عنها قول ابن خلدون: إن العرب لم يحصل لهم الملك إلا بالدين فإن ما قاله تفسيرا لذلك يكشف عن أن الدين لم يكن بديلا للإجتماع المدني كأساس للدولة, بقدر ما كان هو السبيل إلي تحصيل هذا الإجتماع. وإذن فإنها كانت تجربة خاصة يربطها ابن خلدون بما كان عليه العرب من خلق التوحش الذي جعلهم أصعب الأمم إنقيادا..., فإذا كان الدين سهل إنقيادهم وإجتماعهم. وهكذا كان حضور الدين مرتبطا بتسهيله للإجتماع المدني; وعلي النحو الذي تكون معه المدنية هي الغاية من ظهور الدين. والمهم أن ذلك يبقي جزءا من تجربة خاصة بالعرب, ولا يمكن تعميمها خارج سياقها. ففي مصر مثلا, كان النهر ـ وليس الدين ـ هو المسهل لإجتماع أهلها المدني. ولعل ذلك يعني أن تجربة العرب مع الدولة لا تخلخل قاعدة أن قوام الدولة يكون بالمدنية; بل إنها, علي العكس, تؤكد أن حضور الدين قد إرتبط بتحصيل المدنية. وهكذا, فإن الدين ليس هو المتلازمة التي يؤدي تحييدها إلي كسر الدولة, بل إن المدنية هي المتلازمة التي تزول مع زوالها الدولة. ولعل الدليل علي ذلك يأتي كاشفا من الصومال; التي تلازم سقوط الدولة فيها مع ما جري من الغياب الكامل للمدنية التي تكشفها مجرد نظرة علي شوارع عاصمتها المدمرة, ولم يتلازم هذا السقوط للدولة مع غياب الدين الذي راح يجري, علي العكس, إستدعاؤه لكي تتناحر الفصائل الصومالية المتحاربة تحت راياته. ولكن ما هو جوهر تلك المدنية التي هي قوام الدولة؟
لعل ما يلفت النظر حقا, أن معظم المتجادلين حول المدنية يركزون علي تعريفها بما يتصورون أنه نقيضها( العسكري والديني), ولا يتوقفون عند جوهر ما تعنيه بمعزل عن نقائضها. ولعل جوهر

المدنية هو وعي البشر بضرورة العيش المشترك, مع وجوب أن ينضبط هذا العيش بقانون يتوافقون عليه; وبحيث يتجاوزون حالة ما قبل المدنية التي كان الفرد فيها منشغلا بإشباع مجرد حاجاته الأنانية معتمدا علي قوته, ولو علي حساب الآخرين. ولأن القانون يكون تعبيرا عن إرادة الناس ووعيهم, فإنه لا يمكن أن يكون جامدا, وإلا فإنه لن يكون ممكنا إلا فرضه علي الناس بمحض القوة الباطشة المستبدة. وغني عن البيان أن هذا الفرض علي الناس بالقوة هو ما يمثل التهديد الأكبر ليس فقط للمدنية, بل وللدولة التي سيكون مآلها السقوط والتفكك إذا ما قامت علي مبدأ الفرض الإكراهي لشرعيتها بالقوة علي الجماعات المكونة لها.
وترتيبا علي ذلك, فإن ما يقوم به الصاخبون في مصر من إستدعاء الدين كمنظومة فقهية جاهزة وثابتة, ليجري فرضها كرها علي المسلمين وغيرهم( بسبب ثباتها وجمودها), هو ما يمثل التهديد الأكبر للمدنية والدولة معا. وللمفارقة, فإنه يمثل تهديدا للدين أيضا; وعلي النحو الذي لابد معه أن يكون الدين موضوعا للتفكير ليستوعب حركة الواقع, فيستوعبه الواقع بالتالي. ومن حسن الحظ أن ذلك ما يدفع إليه الإسلام فعلا, وذلك علي عكس ما يتصور أولئك الصاخبون من الذين يغطون علي بلادة العقل بإرتفاع الصوت.

**-6-**

لسوء الحظ، نلاحظ استمرارا لطريقة المقاربة "البرانية" للمفاهيم، مع إهمال المكونات "الجوانية" التى تؤسس لها, وهى الطريقة المسئولة، بالأساس، عن حال التأزم والإنسداد الذى بلغته الدولة العربية الراهنة. ولقد بلغت شكلانية وبرانية مفهوم "الدولة المدنية"، فى الجدل الراهن، حداً راح معه كثيرون يختزلونه فى رداء القائم على رأس الدولة. وأما المبدأ "الجواني" المؤسس لمدنية الدولة، فإن أحداً لا ينشغل بالسؤال عنه. وينسى الناس أنه مع غياب هذا المبدأ الجواني، فإنه لن يكون ممكناً بناء الدولة المدنية. ولو كان القائم على رأس الدولة من غير العسكر ورجال الدين. بل إنه قد حدث أن قام على رأس الدولة العربية من جاء من خارج دائرتى العسكر ورجال الدين، وأجبره غياب المبدأ المدنى للدولة على أن يرتدى زى الجنرالات أو الفقهاء, وذلك مثل ما حدث فى كلٍ من سوريا والمغرب.
يتذكر الكل ما جرى مع الرئيس السورى الحالى الذى ورث السلطة عن أبيه قبل بضع سنوات, حيث فرض عليه النظام أن يصبح جزءاً من مؤسسة العسكر (فيصبح جنرالاً فى جيش البلاد) قبل أن يصبح رئيساً. وهو نفس ما جري، ولكن فى إتجاه آخر مع الملك محمد السادس فى المغرب, حيث ألزمه النظام أن يحمل كجزء من لوازم المُلك وتبعاته لقب "أمير المؤمنين" بما يحمله من دلالة دينية كثيفة. وبالطبع فإنه لا يمكن النظر إلى ما جرى من إرتداء أحدهما زى الجنرالات ووضع الآخر لعمامة "أمير المؤمنين" على رأسه, بوصفه إلغاء لمدنية دولتيهما، فالمدنية لم تغب عن الدولة لرداء الرجلين، بل إنهما ارتديا هذين الزيين لغياب المدنية أصلاً.
هكذا يتأكد أن العبرة فى مسألة "مدنية" الدولة، هى فى جوهرية حضور المبدأ الجوانى المؤسس لها، وليس فى زى القائم على رأسها، ولكن ما هو هذا المبدأ الجوانى الذى يؤسس لمدنية الدولة؟
يقتضى التعرُّف على هذا المبدأ التأسيسى الباطن, الوقوف على سياق نشأة الدولة كظاهرة سياسية, حيث يكشف هذا السياق عن أن "المدنية" هى سمة لصيقة بالدولة, وإلى حد إمكان القول بأن تعبير "مدنية الدولة" يكاد يساوى تعبير "مائية الماء". فليس من "دولة" إلا وهى "مدنية" بطبيعتها، ولا يمكن أن تكون غير مدنية إلا حين تخون طبيعتها. فقد نشأت الدولة كآداة لإستيعاب تحول الإنسان من حال الوجود الطبيعى (الذى ينشغل فيه الفرد بمجرد إشباع حاجاته وغرائزه الطبيعية) إلى حال الإجتماع المدنى (الذى ينشغل فيه بما ينظم حاجته للإجتماع الضرورى مع الآخرين). وهنا فإنه إذا كان القانون الحاكم لحال الوجود الطبيعى للبشر هو قانون "سيادة الأقوي" الغالب فى الطبيعة، فإن القانون الذى ينبنى عليه الإجتماع المدنى هو قانون

"الحق" الذى تصوغه الجماعة - على قول جون لوك - "شاملاً ووافياً لحاجة الجميع". وبما يعنيه ذلك من أن الدولة المدنية هي، فى جوهرها، دولة "الحق"، وليست دولة "القوة" أو الإكراه والقمع.
وإذ تتعدد الطرق إلى هذا "الحق" الذى هو جوهر الإجتماع المدنى وروحه، فإن مدنية الدولة لا تفارقها إذا ما حكمتها شريعة "عقلية" أو "دينية" طالما كانت تلك الشرائع قائمة على الفاعلية الكاملة لمبدأ "الحق". فالحق أن "الديني" يمكن أن يكون، شأنه شأن "العقلي" تماماً، طريقاً إلى "الحق"، على أن ذلك يستلزم إشتغالاً معرفياً واسعاً يرفع ما جرى ترسيخه من التعارض بينه وبين المدني. وهنا فإنه إذا كان قد حدث أن هذا "الديني" قد إستحال إلى قناع للتسلط والتمييز، فإن "العقلي" لم يفلت، بدوره، من أن يكون طريقاً إلى أعتى ضروب التمييز والقمع. وبالطبع فإنه إذا كانت الخبرة التاريخية للإنسانية تكشف عن قدرة البشر على تعرية كافة الأنظمة التى تتسلط عليهم بإسم "العقل"، فإنها تؤكد قدرتهم، بالمثل، على فضح من يمارسون ذات التسلط عليهم بإسم "الله". وعلى أى الأحوال، فإنه يبقى أن ذلك يؤشر, لا على تعدد الطرق إلى "الحق" فقط, بل - والأهم - على أنه ليس ثمة طريق جاهز إليه، بل إن البشر يصنعون طريقهم إليه فى قلب تجربتهم الخاصة، ولا يستعيرونه مكتمل الصنع من خارجها. ولسوء الحظ, فإن متابعاً للجدل المصرى الراهن يستشعر يقيناً يكاد يكون جازماً عند الفرقاء بواحدية الطريق إلى دولة الحق- بل وجاهزيته- وهو المخيف.
وإذا كان قد بدا، هكذا، أن الدولة، على العموم، هى "آداة" الإنسان فى تنظيم إجتماعه المدنى على قاعدة "الحق", فإنه كثيراً ما حدث أن إنحرفت الدولة عن هذا الدور الذى أراده لها منشئها, الذى هو الإنسان لا محالة. وهكذا فإنها راحت تحيل نفسها إلى "بقرة مقدسة" يتعبدها الناس ويتبركون بفضلاتها. ولعلها بذلك كانت تتنكر لإنسانيتها، وعلى النحو الذى أحالت معه الإنسان إلى "آداة" فى يد قوة عمياء باطشة. وغنيٌّ عن البيان أن الدولة عندئذ تكون قد خانت طبيعتها كدولة مدنية، وتحولت إلى ما جرى التعارف على أنه الدولة الشمولية أو الكليانية. فهذه الأخيرة هى دولة الفكرة المغلقة المطلقة، بصرف النظر عن مضمون تلك الفكرة الذى قد يكون دينياً أو حتى علمانياً. إنها الفكرة - الدوجما التى تعلو فوق البشر الذين يجرى النظر إليهم كمجرد آدوات أو أشياء تتحقق بواسطتها تلك الفكرة. وإذن فإنها الدولة التى يستحيل معها الإنسان إلى مجرد آداة فى قبضة قوة مجاوزة له, سواء كانت تلك القوة هى الله (أو الناطقين بإسمه بالأحري)، أو الزعيم (الإنسان الأعلي) أو الحزب أو الطبقة أو الطائفة أو العشيرة أو حتى النظرية العلمية، أو أى أنظمة مجاوزة لوجود الإنسان بما هو كينونة فاعلة حرة.
ولعل ما يبدو، على هذا النحو، من أن وسيلة الشموليات فى إنتاج نفسها تنبني، بالأساس، على تكريس تصور الإنسان "الآداة"، وليس "الفاعل"، يدفع إلى الإنهاء بمشهد ذلك الرجل الذى إختار أن يقف ليلة الإحتفال العارم بتنحى الرئيس "مبارك"، حيث توقف رجلٌ فى منتصف كوبرى قصر النيل - المؤدى إلى ميدان التحرير - رافعاً لوحة كتب عليها: "الله وحده هو الذى أسقط النظام"، فبادرته بالسؤال: وماذا كان يفعل كل هؤلاء الناس على مدى الأيام السبعة عشر الماضية؟, وأردفت: لماذا يا سيدى تحاول أن تسلب الناس حقاً ينبغى نسبته إليهم؟, لكأنك تقول لهم: كفوا عن إحتفالكم بنجاحكم فى إنفاذ إرادتكم التى ظل يدوى بها هتافكم "الشعب يريد إسقاط النظام"، فليس لكم أى فضل فيما حدث، بل الفضل لغيركم. فرد الرجل قائلاً: إن الناس كانوا مجرد سبب أو "آداة" لله، لا غير. لم يكن المقام يسمح - طبعاً - بالمزيد من النقاش، ولكنه حدث أن جمعاً من الشباب كان يتابع الحوار، قد رفض أن يقوم الرجل، ولو عبر مراوغة التخفى وراء الله، بإهدار ما قام به الملايين من الشيب والشباب، فهتفوا: "الشعب هو الذى أسقط النظام".
ورغم ما ينطق به هتاف الشباب من وعى باهر، فإن المرء يخشى من أن البعض - ولو ببراءة وحسن نية - يدفع العربة فى إتجاه شمولية يمارس فيها البعض تسلطه من وراء قناع مختلف. إذ الحق أن عبارة "الله وحده هو الذى أسقط النظام" ليست - فيما قد يرى الكثيرون - مجرد تعبير عن موقف "إيماني" مخلص، بقدر ما تعبر, وبإمتياز, عن موقف "سياسي", يجاوز- فى الحقيقة - إيمان الرجل وتقواه. فإنه حين يحاول البعض السطو على الدور الفاعل والمشهود للناس، ليردوه إلى الله، فإن ذلك يكون من قبيل الرد إلى الله بالمجاز، وأما فى الحقيقة، فإنهم يردونه إلى "ذلك" الذى ينطق بإسمه ويتخفى وراءه (سواء كان فرداً أو جماعة). وهنا تقوم المشكلة.

# الإستبداد بين الدين والسياسة

1- الدولة المصرية/العربية الحديثة واقع أم أمنية؟ الأهرام 23/6/2011
2- رمز الإستعلاء والمفاصلة لا يزال باقيا 25/11/2012
3- ركائز الحكم الرشيد 21/2/2013
4- عن الإستبداد والدين 21/3/2013
5- آلية التفكير الحاكمية لكتابة الدستور 13/12/2012

## -1-

لا تقل المشكلات التي تجابه الخطاب الرائج في مصر عن الدولة المدنية أو الحديثة عن تلك التي تجابه خطاب دولة يلعب فيها الدين دورا حاكما. فكلا الخطابين ينطوي علي ضروب من المواءمات والتلفيقات الإيديولوجية التي تجعل الواحد منهما خطاب إنتاج أزمة, وليس أبدا خطاب انعتاق منها. وبالطبع فإن الخطابات لن تكون قادرة علي الإنتاج المثمر في الواقع ما لم تتحرر من عوائقها الإيديولوجية التي تحول بينها وبين الفحص المعرفي الدقيق للمفاهيم والتصورات التي تفكر بها, وتؤسس عليها حلولها لأزمات هذا الواقع. ولعل مثالا علي ذلك يأتي من مقاربة للخطاب الذي يدير البعض اسطوانته الآن, عن ضرورة التوقف عن استخدام مصطلح الدولة المدنية الذي يعد من قبيل اللغو الفارغ الذي لا معني وراءه, والتأكيد- بدلا منه- علي مفهوم الدولة الحديثة التي تعرفها مصر- ومعها العرب- منذ مطلع القرن التاسع عشر, والتي حدث أن خبا بريقها علي مدي نصف القرن الأخير, ويلزم إعادة الاعتبار إليها الآن. والحق أنه يمكن فهم التحفظ علي استخدام مصطلح الدولة المدنية; حيث إن الاجتماع المدني للبشر بما فرضه من ظهور السلطة السياسية لأول مرة- والذي يمثل تقدما أرقي بالقياس إلي أشكال الإجتماع الطبيعي القرابي الأسبق, بما تقوم عليه من سلطة طبيعية( آبوية بطريركية في الأغلب)- هو الأصل في نشأة الدولة ككيان سياسي مدني. وإذ يحيل ذلك إلي أن المدنية هي الأصل في نشأة الدولة بما هي دولة, فإنه لا يمكن تصور أن تكون المدنية وصفا مضافا إلي الدولة; تماما كما لا يمكن أن تكون المائية وصفا مضافا للماء. وإذ يمكن التجاوب, علي هذا النحو, مع التحفظ علي استخدام مصطلح الدولة المدنية لأنه من قبيل تفسير الماء بالماء, فإنه لا يمكن, في المقابل, الاتفاق تماما- ومن وجهة نظر مدققة- علي أن ما عرفته مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر, مع محمد علي باشا, يعد من قبيل الدولة الحديثة.
وهكذا فإنه إذا كان ثمة من العرب من يقاربون دولتهم الراهنة باعتبارها دولة حديثة, فإنه يبدو-

لسوء الحظ- أن هذه الدولة لم تعرف إلا أن اتخذت لها من الحداثة اسما ورسما أو قناعا وشكلا, وأما الطبيعة والمحتوي, والنظام العميق لهذه الدولة, فإنه قد ظل- في جوهره المتخفي وراء البراقع والزخارف- ينتمي إلي فضاء الدولة التقليدية ما قبل الحديثة. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن تلك الدولة, التي يقال عنها أنها حديثة, قد انبثقت كجواب علي سؤال التغيير الذي فرض نفسه علي مصر بقوة مع مطلع القرن التاسع عشر. فقد بدا- حسب أحد شهود تلك اللحظة; وأعني به المعلم الجنرال يعقوب- أن تغييرا( في مصر) لا يمكن أن يكون نتاج أنوار العقل, أو اختمار الآراء الفلسفية المتعارضة, بل تغييرا تجريه قوة قاهرة علي قوم وادعين جهلاء. لقد حدد الجنرال النابه طريقين للتغيير; أحدهما العقل وثانيهما القوة, ولأن حضور العقل كان خافتا آنذاك- وربما للآن-, فإنه لم يكن من سبيل لإحداث هذا التغيير إلا محض القوة. وضمن هذا السياق, فإن ما يقال إنها الدولة المصرية/العربية الحديثة قد إنبثقت بما هي قوة لفرض هذا التغيير علي المجتمع; الذي إرتآي فيه المعلم يعقوب- مجرد قوم من الوادعين الجهلاء. وهنا يظهر التعارض زاعقا بين دولة الحداثة الشكلانية التي عرفها العرب; بما هي قوة لفرض التغيير علي مجتمع الوادعين الجهلاء, وبين دولة الحداثة الحقة التي انبثقت- في السياق الأوروبي- كنتاج لعملية تغيير واسعة يحققها المجتمع بنفسه في كافة المجالات.

ولعل مثالا علي هذا التعارض الزاعق يتبدي- كأجلي ما يكون- في صورتين للحاكم/الدولة تحملهما نصوص رائد الحداثة العربية الأكبر الطهطاوي; وهي النصوص التي لم تفقد هيمنتها للآن. فإذا كان الرجل قد مضي- في سياق ما قال إنه كشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية, مستوفيا غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر- إلي إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف, وإن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضي بها أهل الدواوين, فإن ذلك يتعارض كليا مع ما سيقوله- كاشفا الغطاء عن تقاليد دولته المصرية التي استعاد, في حديثه عنها, مفردات قاموس السياسة الشرعية المغاير كليا, لذلك الذي تداوله بصدد تدبير الفرنساوية- من إن للملوك في ممالكهم حقوقا تسمي بالمزايا, وعليهم واجبات في حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه, وأن حسابه علي ربه, فليس عليه في فعله مسؤلية لأحد من رعاياه, وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين, لإخطاره بما عسي أن يكون قد غفل عنه, مع حسن الظن به, لقوله صلي الله عليه وسلم, الدين النصيحة, فقلنا لمن يا رسول الله, قال لله ولكتابه, ولرسوله ولأئمة المسلمين. ورغم ما ألمح إليه الطهطاوي من أن علي الملوك واجبات في حق الرعايا, فإنه لم يذكر منها إلا واجب مراعاة العدل في حقهم; وهو الواجب الذي تركز عليه القول في أدبيات السياسة السلطانية, وإلي حد إمكان القول بأنه قد استغرق هذه الأدبيات كليا.. وهكذا فإنه وحتي حين استحضر الطهطاوي الرأي العمومي, فإنه لم يستحضره ليجعل منه قيدا علي هذا النوع من الحاكم المنفلت, بل وفقط لأن الحاكم قد يشعر, في مواجهته, بالحياء; الذي هو- من غير شك- أمر ذاتي يخصه, لأنه قد يحدث أن يوجد حاكم لا يشعر بذلك الحياء في مواجهة محكوميه. وإذ يكاد الطهطاوي ينتهي, تبعا لذلك, إلي أن أصل ومصدر سلطة الباشا, ليست الأمة, بل الله; الذي يلح الطهطاوي- في غير موضع من نصه- علي أنه هو الذي ولاه حكم مصر, فإن كون ذلك مما يتعارض مع الواقع التاريخي الذي يقطع بأن تولية الباشا كانت من جماهير الشعب ونخبته التي استمسكت به في مواجهة الإرادة السلطانية العثمانية, التي كانت تتخفي وراء المشيئة الإلهية المتعالية, لمما يكشف عن أزمة مثقف يجد نفسه مضطرا لأن يكون بوقا لسلطة القوة علي حساب سلطة الحقيقة.

وهكذا يتعارض تدبير السياسة الفرنساوية الحديث, القائم علي الحكم المقيد بالقانون والمشروط بالرضا العمومي للجمهور, مع التقاليد التراثية الراسخة للدولة السلطانية; التي لا تعرف إلا حكم المتسلط, المنفلت من أي قيد أوحد; والذي لا يملك الرعايا, في مواجهته, حق المساءلة, حتي وإن جار وأخطأ, بل إن عليهم واجب النصح له وحسن الظن به أبدا. ولعل هذا التجاور بين ما ينتمي لعالمين, هو- وللمفارقة- ما يؤكده الذين ينافحون, الآن, عن وجود الدولة الحديثة. فهم- وللغرابة- يقرون بأن ممارسة السياسة في إطار تلك الدولة( الحديثة!!) قد ظلت تتحقق من خلال روابط ومؤسسات القوة التقليدية( كالعائلة والعشيرة والقبيلة والعصبيات وغيرها); وبما يعنيه ذلك من أن المؤسسة السياسية الحديثة, كالبرلمان والحزب وغيرها, لم تقدر علي تقويض,

أو حتي اختراق, روابط ومؤسسات القوة التقليدية. بل إن ما جري لا يتجاوز حدود أن تلك المؤسسة الحديثة قد استحالت إلي هيكل أو رسم فارغ, راحت المؤسسات والروابط التقليدية تملؤه بحضورها الذي بدا وكأنه يتأبي علي الغياب.
ولعل تفسيرا لذلك يأتي من الوعي بحقيقة أن المؤسسات السياسية الحديثة كانت محض أدوات لتفعيل الأساس الفلسفي لدولة الحداثة الحقة; والذي يتمثل في انبثاق الأفراد بما هم إرادات واعية حرة. وأعني أنها كانت وسائل إنسان الاستنارة في تحقيق كينونته السياسية; وعلي النحو الذي لا يمكن معه تصور حضورها من دون منجزات إنسان الاستنارة المعرفية العقلية والسياسية والاقتصادية. وبالطبع فإنه كان لابد, حين جري استدعاء تلك المؤسسات الحديثة, مع عدم توفر المنجز الفلسفي العقلي والاستناري- وحتي المادي- المؤسس لها, أن تستحيل إلي مجرد أوعية جديدة, ولكن فارغة, وعلي نحو راح معه يجري تحميلها بالمضمون الراكد القديم. وهكذا فإنها صارت أدوات تفعل من خلالها إرادة المستبد, بدل أن تكون سلاح الأفراد في مواجهة تلك الإرادة المنفلتة.
ولسوء الحظ, فإن ذلك لا يؤدي بدعاة الدولة الحديثة إلي الإقرار بما سبق أن انتهي إليه أحد كبار مفكري النهضة- وأعني به سلامة موسي- من أن تلك الدولة الديمقراطية الحديثة هي أقرب إلي لأمنية المرجوة منها إلي الواقعة المتحققة, مع ما لهذا الإقرار من قيمة كبيرة.
فالإقرار بأن تلك الدولة هي أمنية لا واقعة سوف يفتح الباب أمام ضرب من التحليل الذي يجعل غايته الكشف عن العوائق الدفينة التي جعلتها مجرد أمنية لا تقبل التحقق, رغم السعي الدؤوب لذلك; وبما يعنيه ذلك من الحفر العميق وراء تلك العوائق التي تضرب بجذورها في البنايات الثقافية الراسخة.

## -2-

ثمة خطابٌ يتعالى مدَّه لتديين السياسة فى مصر. ورغم أن البعض من دعاة هذا الخطاب قد يقصد، فعلاً، إلى جعل قوله ساحة لصوت «الاعتدال والمسامحة»، فإن منطق الخطاب يأبى إلا أن يجعل منه ساحة لصوت«الاستعلاء والمفاصلة». ولعل تحليلاً لأحد رسائل فضيلة المرشد الحالى لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر، ليكشف، بجلاء، عن التباين بين المقصد (المُعلن) والمآل (اللازم)، وعلى النحو الذى يلاشى المسافة بين «المسامحة» و"المفاصلة" تحت مظلة الخطاب. فبينما الرجل حريص على أن يستند فى رسالته على تراث الرائد المؤسس، ورمز الاعتدال والمسامحة، الأستاذ «حسن البنا»، فإن صوت رمز الاستعلاء والمفاصلة «سيد قطب» قد راح يحضر - فى الخلفية - مزاحماً لصوت «البنا» بقوة.
فإذ تتبنى الرسالة المعنونة «وضوح الهدف والإصرار عليه.طريق النهضة» على أنه ينبغى أن يكون للإنسان (فرداً وجمعاً) ما يسعى إليه من غاياتٍ وأهداف، مُقتدياً فى ذلك بما كان عليه النبى الكريم وصحبه الأبرار، وأن الغاية القصوى لجماعته هى «أستاذية العالم»، فإن ما يستدعيه الرجل من الأستاذ البنا، بخصوص هذه الأستاذية، لا يقدر على زحزحة الحضور الراسخ للأستاذ قطب الذى يمكن القول أنه صاحب التنظير الأوفى - داخل الجماعة - لخطاب «الأستاذية على العالم»، محدداً لمضمونها ومعناها وما يترتب عليها من أحكام بخصوص المسلمين وغيرهم، وعلى النحو الذى تكاد معه أن تكون مركزاً لخطابه كله. وهكذا، فإنه وإبتداءاً من أن المنطق الكامن لأى خطاب قد يجد تعبيره الأجلى والأنقى عند أحد المشتغلين فى حقله، بأكثر مما يجده عند آخر، فإنه يبدو أن الإطار الذى كان قطب يفكر داخله، إنما يتجاوب، على نحو أصرح، مع المنطق الكامن لخطاب
«الأستاذية»، ولكن من دون أن يعنى ذلك إستحالته من داخل الإطار المُحدد لفكر «البنا». ولعل ذلك يرتبط بأن الشروط الذاتية والموضوعية التى توفرت عليها اللحظة التى أنجز فيها «قطب»

عمله، قد إنطوت على ما سمح لهذا الخطاب بالحصول على هذا التعبير الأجلى والأنقى.
ولسوء الحظ، فإنه يبقى أن ما ينبنى عليه هذا الخطاب لا يسمح له - مهما إختلفت أشكال التعبير عنه - إلا بأن يكون ساحة إقصاء وتنابذ، وليس حوارا وتواصلا. ويرتبط ذلك بحقيقة أن مفهوم «أستاذية العالم» يحيل إلى عالمٍ هيراركى تتراتب فيه العلاقات من الأعلى فرضاً على الأدنى، وبما يعنيه ذلك من قيام العلاقاتً الواقعية بين الأطراف التى ينقسم إليها هذا العالم على مفاهيم التفوق والهيمنة والسيادة. وإذا كانت الصورة المستقرة لهذا العالم قد إنبثقت مع إبتداء عصر الهيمنة الأوروبية، فإنها تبقى من قبيل الصورة المرذولة التى يسعى الكثيرون لزحزحتها ليستبدلوا بها عالماً لا يعرف الهيمنة والتمايز، ويقوم على الشراكة والنديَّة. وهكذا فإن الصورة التى يفكر بها فضيلة المرشد فى العالم لا تسمح إلا بإنتاج نفس الإنقسام الذى يتربَّع فيه طرفٌ على قمة سلم التراتبية (فى الأعلى)، وذلك فيما يجرى التنزُّل بالآخرين على ذات السلم (فى الأدنى). فالرجل لا يفعل إلا أن يستبدل «أستاذاً» بآخر، وبكيفية يمكن أن يُقال معها أنه الإنتقال «من عبء الرجل الأبيض» إلى «عبء الرجل المسلم»، وفى تجاهلٍ تام لحقيقة أن العالم يناضل من أجل الإنفلات من ربقة هذا المنطق الذى لم يتمخض إلا عن قرونٍ من الإفقار والنهب والقتل. وهكذا فإن داعية الإسلام لا يفعل بما يطرحه، إلا تكريس أزمة العالم، بدلاً من إجتراح أفقٍ لتجاوزها.
ولعل الجواب المطروح من داخل الخطاب على السؤال المتعلق بجوهر ما سيحقق به المسلمون أستاذيتهم على العالم، لما يؤكد هذا التكريس للأزمة. وهنا يلزم التنويه بأن جواباً على هذا السؤال لا يَردُ فى رسالة المرشد، ولكنه يأتى من صاحب التنظير الأوفى لخطاب «الأستاذية على العالم»، وأعنى الأستاذ «قطب»، الذى أثار المسألة، صراحة، فى مقدمة كتابه «معالم فى الطريق». فقد مضى يقرر، فى حسم «إن هذه الأمة لا تملك الآن - وليس مطلوباً منها - أن تقدم للبشرية تقدماً خارقاً فى الإبداع المادي، يحنى لها الرقاب، ويفرض قيادتها العالمية من هذه الزاوية. فالعبقرية الأوروبية قد سبقتها فى هذا المضمار سبقاً واسعاً. وليس من المنتظر - خلال عدة قرون على الأقل - التفوق المادى عليها!. فلابد إذن من مؤهل آخر لقيادة البشرية، غير الإبداع المادي، ولن يكون هذا المؤهل سوى العقيدة والمنهج».
وحين يدرك المرء أنه ليس ثمة من مجال للإبداع فيما يخص هذا المؤهل البديل، حيث إنه «لابد فيه - على قول قطب - من التلقى عن الله»، فإن ذلك يعنى أن أستاذية المسلمين للعالم لا ترتبط بشيئٍ أنتجوه (من الإبداع المادى أو الروحي)، بقدر ما تتعلق بالسعى لإخضاع العالم (طوعاً أو قسراً) لما يتصورون أنه المنهج الذى تلقَّوه عن الله. وإذن فإنها الأستاذية لا ترتبط بما ينتجه الناس على الأرض، بل بالمعطى لهم من السماء، وبما يعنيه ذلك من أنها ستكون عملاً من أعمال المشيئة التى لا إختيار للناس معها، بل يلزم فرضها عليهم. ولعل الدليل على الطابع الإخضاعى لتلك الأستاذية يتآتى من تعيين الأستاذ «قطب» لنقيضها على أنه «الجاهلية». حيث إنه لا سبيل لمن يتمرغون فى درك الجاهلية، إلا الخضوع لسادتهم الأعلين، من الذين يترقون فى معارج الأستاذية. وإذا كانت الجاهلية تتعين، عند قطب، بما هى «إسناد الحاكمية للبشر»، فإن الأستاذية لابد - وبمنطق المخالفة - أن تتعين بما هى «إسناد الحاكمية لله»، وبما يعنيه ذلك من أن «قطب» يعيِّن طرفى الصراع على نحو لا مجال فيه إلا لمحض الخضوع والتسليم. وغنيٌّ عن البيان أنه لا مجال، ضمن سياق هذه القسمة المانوية للعالم، التى تتقابل فيها الأرض مع السماء، إلا لصراع لا بلوغ لنهايته إلا مع إنتصار «النور» على «الظلمة».
وحين يدرك المرء أن خطاب الأستاذية سوف ينتهى به، مباشرة، إلى فكرة «الحاكمية الإلهية»، بكل ما تؤدى إليه من ضروب الإقصاء والعنف (اللفظى والمعنوي) سواء بين المسلمين وغيرهم، أو بينهم وبين أنفسهم، فإن له أن يقطع بأن للخطاب منطقاً، هيهات أن تزحزحه نوايا الأفراد.

## -3-

تدرك السياسة، وخصوصاً حين تكون قامعة مستبدة، أن العقل المنفتح غير المقيد هو أخطر ما يتهددها، وذلك من حيث يؤشر علي أن نقيضها من الحكم الرشيد هو المؤدي - وليس

سواه - إلي تحقيق صالح المجموع، ومن هنا ما تسعي إليه، علي الدوام، من إزاحته وإبعاده. وإذ تدرك استحالة إنجاز هذا الإنجاز بما تمتلك من وسائل الترويع والبطش، فإنها تتوسل بالدين والشرع لتضعهما في مواجهة معه، وللغرابة، فإن ذلك لا ينتهي إلي إسكات صوت العقل فحسب، بل إلي تهديد منظومتي الدين والشرع علي نحو كامل، ولسوء الحظ، فإن تراث الإسلام (السني والشيعي) يفيض بما يؤكد التاريخ الطويل لهذه الممارسة التي تسعي فيها السياسة لإزاحة العقل باستخدام سلاح الشرع، ولعل من قبيل المفارقة، أن «ثورات العرب» الأخيرة تكاد تنعش هذه الممارسة التي كان الظن أن تهافتها لم يعد موضع شك، بعد أن فضح الإمام «محمد عبده» عوارها وفسادها قبل أكثر من قرن.

بالطبع فإن السياسة لا تكف عن الإيهام بأن هذا الإقصاء للعقل لا يكون مقصوداً به تحصين ذاتها، بقدر ما هو أحد مطالب ومقتضيات الشرع، وهكذا فإنها تراوغ بالمبالغة في الإخفاء التام لنفسها من المشهد، وبحيث تحقق هذا الإقصاء للعقل فوق ساحات بعيدة عن ساحته، لكنه وبالرغم من حقيقة أن الساحات التي يجري فوقها تأسيس الخطاب الإقصائي للعقل في تراث الإسلام لا تتصل - بالفعل - اتصالاً مباشراً بالسياسة، بل تتصل بالعلوم الشرعية والدينية، فإن ما يظهر من أن هذا الإقصاء للعقل يؤدي إلي اختلال نظامي الدين والشرع ذاتهما، إنما يقطع بأن المقصود به هو تحصين «السياسة»، وليس «الدين والشرع»، بحسب ما يجري الإيهام. وهكذا فإن الأمر لا يتجاوز حدود أن السياسة تتخفي وتترك للآخرين أن يحسموا معاركها فوق ساحات الاشتغال بالمقدس لكي تغطي علي بؤس قصدها المدنس.

من هنا فإنه إذا كان خطاب الإقصاء للعقل، باسم الشرع، قد راح يؤسس نفسه داخل علم أصول الفقه، فإنه يبقي إمكان بيان عوار هذا الخطاب من داخل هذا العلم نفسه، فقد مضي حجة الإسلام «الغزالي» - في كتابه «المُستصفي في علم الأصول» - إلي أن الدور الرئيسي للعقل هو إثبات الشرع، ثم يقوم بعد ذلك بعزل نفسه والاكتفاء بالتلقي عنه، لأن الشرع بعد إثباته هو ما يحدد للإنسان الحسن والقبح في الأفعال، وبكيفية لا يكون معها في احتياج إلي غيره، كالعقل مثلاً، وإذ يؤسس الغزالي حجته في عزل العقل علي أنه يضع قيماً متباينة ومتغيرة للأفعال، فإن ذلك يعني أنه يتصور أن دلالة الحسن والقبح التي يسبغها الشرع علي الأفعال تكون نهائية ومطلقة، وبمعني أن ما قضي الشرع بحسنه مثلاً، يظل حسناً علي الدوام، ومن دون أي تعلق بالوقت والبيئة والحال.

ومن حسن الحظ، أنه يستحيل، من داخل علم الأصول نفسه، قبول ما يقرره الغزالي من دوام دلالة الأحكام الشرعية وثباتها، وأعني من حيث يدخل «الوقت» في جوهر تركيبها، ومن هنا ما احتج به الرازي في مواجهة منكري «النسخ» - الذي لا يكون إلا في الأحكام دون سواها من الأخبار وغيرها - من أنه «إن قيل: لو كان الثاني (الحكم الناسخ) أصلح من الأول (الحكم المنسوخ)، لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة إلي الوقت الأول، والثاني بالعكس»، وإذ يربط الرازي صلاح الحكم الشرعي بوقته، فإنه يقرر استحالة أن تكون دلالته نهائية ومطلقة، بل إنه يدور ويتحول مع الوقت، والملاحظ أن الرازي لم يربط هذا الدوران للحكم وتحوله مع الوقت بما يترتب علي ذلك من مصلحة للعباد، بل بما يئول إليه من رفع شبهة أن يحكم الله بما هو ناقص، وبما يعنيه ذلك من أن رفع الشبهة عن «الله» يرتبط بتقرير ما فيه صلاح «الناس». فضلاً عن ذلك، فإنه يبدو أن نسبة الثبات والدوام إلي الأحكام يتعارض مع ما استقرت عليه التجربة الفقهية، حتي مع الجيل الأول من المسلمين، حيث بدا أن ثمة أحكاماً ثابتة بالشرع، وبما يترتب علي ذلك من وجوب تقرير «حسنها»، ومع ذلك فإنه قد جري تعطيل العمل بها بعد بعض الوقت، وعلي النحو الذي يحيل إلي أنها قد توقفت عن أن تكون «حسنة». وكمثال علي ذلك، فإن الشرع قد قرر نصيباً للمؤلفة قلوبهم في الصدقات، وقد أورد القرطبي عن أبي جعفر النحاس قوله إن «هذا الحكم فيهم ثابت»، ولذلك فإن «الأمر (الحكم) ماضٍ أبداً، لأن الآية محكمة، لا نعلم لها ناسخاً من كتابٍ ولا سنة»، وبالرغم من هذا الثبات المقرر للحكم، فإن القاضي ابن العربي قد مضي إلي أن «الذي عندي أنه إن قويَّ الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أُعطوا سهمهم، كما كان رسول الله يعطيهم»، وبما يعنيه ذلك من أن الحكم ليس ثابتاً علي نحو مطلق، بل إنه موقوفٌ علي شرطٍ بعينه، وعلي النحو الذي يجعله قابلاً للتحول، ومن حسن الحظ، أن هذا التحول قد حدث بالفعل، حين أوقف عمر بن الخطاب دفع هذا

السهم (المقرر بالقرآن) إلي اثنين ممن تقطع المصادر بأنهما من «المؤلفة قلوبهم» هما عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، وخاطبهما قائلاً: إن رسول الله كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام، فاذهبا وأجهدا جهدكما»، وهكذا فإن تغيَّر حال الإسلام من «الذل» إلي «العزة» قد قضي برفع ما هو ثابت بشرع مُحكم، وعلي النحو الذي يقدح في أن يكون الشرع مقرراً لقيمة ثابتة، كقيم السواد والبياض التي لا تختلف في حق زيد أو عمرو، علي قول الغزالي، بقدر ما يبدو أن القيمة التي يقررها تختلف، بدورها، تبعاً لاختلاف الوقت والحال، ولعل المرء حين يدرك أن «العقل» هو ما يقف وراء ما يحدث من التحول في دلالة الحكم الشرعي ذاته، يصل إلي استحالة قبول ما يقرره الغزالي من وجوب أن يقوم العقل بإثبات الشرع ثم يعزل نفسه ويكتفي بمجرد التلقي، وأعني من حيث يبقي الشرع بعد «الإثبات» في احتياج دائم إلي اشتغال العقل عليه، فإن كون دلالة الحكم الشرعي ليست نهائية ومطلقة، بل مفتوحةً ومتحركة يؤكد هذا الاحتياج للعقل الذي يقوم بالدور الحاسم في هذا التحريك للدلالة.

وإذ يكون الشرع في احتياجٍ إلي العقل لكي يظل قادراً علي التجاوب مع مقتضيات الحال والوقت التي لا تقبل الثبات، فإنً ذلك يعني أن في عزل العقل وإبعاده ما سيؤدي إلي تقويض نظام الشرع بالكلية، وإذ لا يمكن أن يقصد الشرع إلي تقويض نفسه، عبر عزل العقل، فإنه لا يبقي إلا أن «السياسة» هي ما يقف وراء هذا العزل، لكنه يبقي وجوب التأكيد علي أنها إذ تعزل العقل، فإنها تقوم بتقويض الشرع. فهل يتريث المندفعون إلي هدم كل شيء؟.

# -4-

في كتابه الرائد المبكر عن «طبائع الاستبداد» اختص الكواكبى العلاقة بين الاستبداد والدين بتحليل خَلُصَ فيه إلى تبرئة الإسلام، فى أصوله الأولي، من وصمة الاستبداد التى شاع إلصاقها به فى التقليد الاستشراقي. بل إنه سرعان ما انتقل إلى تأكيد أن ما عرفه الإسلام فى تاريخه من الاستبداد إنما هو «مما اقتبسه وأخذه المسلمون عن غيرهم، وليس هو من دينهم». ويحدد الرجل هذا «الغير» - الذين أخذ عنهم المسلمون ما عرفوه من الاستبداد - بأنهم «الأوروبيون فى عصورهم الوسطي»، والذين هم أسلاف صاحب خطاب الاستشراق الذى ينكأ جرح المسلم بخطابه المعادي. ولقد كان ذلك هو نفس ما فعله الأستاذ الإمام محمد عبده، حين راح يرد عن الإسلام تهمة مخاصمة العلم التى ألصقها به هانوتو، ولينتهى بعد ذلك إلى الثأر من هانوتو عبر إلصاق تهمة مخاصمة العلم إلى النصرانية التى ينتمى إليها خصمه الفرنسي.

والحق أن الأمر عند الرجلين (الكواكبى وعبده) لا يتعدى حدود كونه رغبة وعى جريح فى تضميد جرحه عبر الثأر من المستشرق، ولو من خلال التعريض بأسلافه الأقدمين. فقد بدا للوعى المسلم أنه لا سبيل إلى مجابهة الحاضر الذى يختصه بالتأخر، بينما يخص الأوروبى بالتقدم والازدهار، إلا باستدعاء الماضى الذى كان الازدهار فيه للمسلمين، بينما كان التأخر من نصيب الأوروبين. وضمن هذا الاستدعاء فإنه يجعل حاضره المتأخر هو مجرد صورة من ماضى الأوروبي، بينما يجعل الحاضر الزاهى للأوروبى هو صورة من ماضيه كمسلم. وهو إذ يرد تأخره إلى أوروبا، بينما يرد ازدهار «الأوروبي» إلى الإسلام، فإنه يستريح ويبرأ من جرحه المهين.

وبهذه التبرئة للإسلام فإن الكواكبى يضع نفسه ضمن أفراد الطابور الطويل من مفكرى لحظته، الذين يأتى على رأسهم الأستاذ الإمام محمد عبده، والذين تبنَّوا - فى مواجهتهم لخطاب الاستشراق المتحدى - خطاباً اعتذارياً ينبنيء على التمييز بين إسلام؟ يبقى بريئاً من أى نقص من جهة، وبين مسلمين يمثلون النقيض المتدهور المنحط لهذا المثال الكامل النقى من جهة أخري.

إنها الأطروحة التى تجد تعبيرها الأمثل فيما مضى إليه الأستاذ الإمام - بعد تعرُّفه على أوروبا - من أنه قد وجد فيها إسلاماً من غير مسلمين، وذلك فى مقابل ما تزخر به ديار الإسلام من مسلمين بغير إسلام. وبالطبع فإنها ذات الأطروحة التى تلح على قراءة الأزمة فى ابتعاد الناس عن الإسلام، والتى يركز عليها دعاة هذه الأيام التليفزيونيون خطابهم.

وبالرغم من هذا الاتفاق بين إصلاحيى القرن التاسع عشر ودعاة هذه الأيام التليفزيونيين، فى قراءة أزمة التأخر العربى بعامل الابتعاد عن الإسلام، فإنه يبقى أن قراءة كلٍ منهما لتلك الظاهرة تختلف عن قراءة الآخر لها على نحو كامل. وللمفارقة فإن القراءة الإصلاحية، القادمة من القرن التاسع عشر، لهذه الظاهرة، كانت أكثر وعياً واستنارة من القراءة الراهنة التى يقدمها دعاة هذه الأيام لها. إذ فيما يلح دعاة هذه الأيام على تفسير ابتعاد الناس عن الإسلام بالميل المتأصل فى نفوسهم إلى الهوي، وعلى النحو الذى يترتب عليه ضرورة زجرهم وقمعهم، فإن «رجل الإصلاح» قد ألح، فى المقابل، على مسئولية الاستبداد الكبرى فى إبعاد الناس عن جوهر الإسلام. ومن هنا فإن رجل الإصلاح لم يكن أكثر فهماً فقط، بل وكان أكثر جرأة وشجاعة من شيوخ هذه الأيام البؤساء، الذين لا يفعل الواحد منهم - للأسف - إلا أن يكون مُعيناً للمستبد فى السيطرة على المحكومين.

قد مضى «رجل الإصلاح» يفضح الطريقة التى يسطو من خلالها المستبد على الدين ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده، سواء كان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه «صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أو تعطيه مقاماً ذا علاقة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله». وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية، وبحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذى تتعاطاه جماهير يائسة محبطة، لتتعزى به عما تعانيه من الاستبداد والقهر، ويفقد دوره الجوهرى فى تنوير الإنسان وتحريره بالأساس، وبما يعنيه ذلك من تأكيد دور المستبد فى تفريغ الدين من مضمونه وتحويله إلى مجرد شكل فارغ.

وبالطبع فإن ذلك يرتبط بحقيقة أنه إذا كانت الصورية والشكلانية تعنى أن العلاقة بين الإنسان وغيره، هى علاقة ارتباط خارجى محض، ولا مجال فيها لأى أبعاد باطنية، وبما يعنيه ذلك من أن «خارجية» الروابط هى أساس الشكلانية وأصلها، فإن تلك «الخارجية» - كخصيصة جوهرية للارتباط بين الظواهر والأشياء - إنما تجد ما يؤسسها فى بنية الاستبداد ونظامه. إذ يعنى الاستبداد أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم، فى جوهرها، على خضوع المحكوم وإذعانه لسلطة تفرض نفسها بالقهر والاعتساف، وبما يستتبع ذلك من أنها تقوم على محض الإكراه والقسر الخارجي، وليس الرضا والقبول الباطني. وهكذا فإن ما أهم ما يترتب على الاستبداد أنه ينطوى على ترسيخ نمطٍ من العلاقة يقوم على الإكراه والزجر الخارجي، وليس القبول الرضائى الباطني. وبالطبع فإن هذا الضرب من الارتباط الخارجى يستحيل إلى خصيصة لازمة لكل أشكال العلاقات التى تقوم، بين البشر، فى ظل حكم الاستبداد، سواء علاقتهم مع الله أو بينهم وبين أقرانهم. فالدين يستحيل إلى محض طقس شكلى ينبنى على علاقة خارجية محضة بين العابد والمعبود، وتتحول الأخلاق، بدورها، إلى مجرد إلزامات وقيود خارجية، لا يلبث المرء أن يتهرب من تبعاتها الثقيلة حين تواتيه الفرصة. وتصبح السياسة مجرد وثائق فارغة، وجملة ممارسات إجرائية شكلية تقوم عليها مؤسسات ومجالس صورية، وحتى العلم يتحول إلى محض تقنيات وعمليات سطحية يمارسها البعض على نحو يدنو بها من الممارسة السحرية، وبما يفسر استمرار سيادة عقل التقليد والخرافة.

وإذ الاستبداد يؤول، هكذا، إلى تبديد المحتوى الروحى والأخلاقي للدين، فإنه لن يكون غريباً أن يجد هذا الاستبداد فى الدين الصورى الشكلى ما يدعمه ويطيل أمد بقائه، وأعنى من حيث يكون مصدر عزاء، لا استنارة، للمحكومين. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن التديُّن الشكلى هو قرين الاستبداد فى تفسير التأخر العربي، وبما يؤكد بؤس خطاب دعاة هذه الأيام الذى يرد التأخر إلى ابتعاد الناس عن الدين، وأعنى من حيث لا يجاوز الدين، عندهم، حدود الأشكال والرسوم.

ويبقى لزوم التأكيد على الأخطر، وهو أن الاستبداد يأبى إلا أن يترك بصمته على البنية الباطنية للدين، وأعنى من حيث يفتح الباب أمام اتجاهات بعينها لاحتلاله من الداخل، وتقديم رؤاها على أنها، وحدها، هى التعبير المطابق له، وبحيث تجعل من الاختلاف معها، اختلافًا مع الدين ذاته، وبما

يجعل منه - فى النهاية - واجهة للاستبداد، وغطاء له. ولسوء الحظ، فإن ذلك هو بعض ما يصطخب به المشهد المصرى الراهن.

## -5-

لابد من التنويه ـ منذ البدء ـ بأن الوثيقة الأولية التى طرحتها الجمعية الموكول إليها كتابة دستور ما بعد الثورة فى مصر، للنقاش العام، إنما تكشف ـ وعلى نحو نموذجى ـ عن طبيعة الآلية التى يشتغل بها العقل المهيمن فى عالم العرب منذ آمادٍ بعيدة، وهى آلية الجمع التجاوري، بكل ما تقوم عليه من الإلحاق القسرى والتلفيق بين عناصر لا تأتلف ويُصادم واحدها الآخر، وعلى نحو لا تقدر معه على الإنتاج المثمر أبداً. وللإنصاف فإن هذه الوثيقة لا تختلف عن غيرها مما أنتجته النخبة المصرية على مدى تاريخها الطويل، وأعنى منذ ابتداء تشكلها فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وفقط فإنها كانت تتقن تشكيل وزخرفة ما تنتج فيما سبق، وبحيث كانت تنجح فى إخفاء عوار تفكيرها وراء بلاغة الصياغة وبهاء التعبير، وأما الآن فإنها قد بلغت حداً من الانهيار والتدهور راحت معه تضيف إلى فقر الفكر وهشاشته بؤس الأسلوب وركاكته. والحق أنه إذا كان ما تشهده مصر من الارتباك والتخبُّط، على مدى الشهور التى أعقبت رحيل مبارك، يكشف عن تردى نخبتها على صعيد الممارسة والعمل، فإن هذه الوثيقة تشهد على بلوغها الحد الأقصى من التراجع والتردى، على صعيد النظر، أيضاً.

فعند ابتداء لحظة التشكُّل قبل انتصاف القرن التاسع عشر، كان الأب المؤسس (الذى هو الطهطاوي) يدشن تلك الآلية، فى صورتها التى لا يزال ورثته يحتذونها، على مدى القرنين تقريباً، للآن. وللغرابة فإنه إذا كان حقل تدشينها ـ مع الرائد المؤسس ـ هو «التأسيس السياسى» لدولة الباشا، فإنها تعود للاشتغال، على نحو لافت، عند ورثته الحاليين فى إطار انهماكهم فى كتابة «الدستور» الذى هو الوثيقة الأرفع فى مجال «التأسيس السياسى» لدولة ما بعد الثورة. لا يعنى ذلك ـ بالطبع ـ أن آلية الجمع التجاورى لا تعمل فى غير هذا المجال، بقدر ما يعنى أن حقل «التأسيس السياسى» هو أبرز حقول اشتغالها.

وهكذا فإنه إذا كان الطهطاوى قد مضى ـ فى سياق «كشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية، مستوفياً غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر» ـ إلى «إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنساوية هى قانونٌ مُقيد، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور فى القوانين التى يرضى بها أهل الدواوين»، فإنه يضع إلى جوار ذلك قوله ـ كاشفاً الغطاء عن تدبير دولته المصرية ـ «إن للملوك فى ممالكهم حقوقاً تُسمى بالمزايا، وعليهم واجبات فى حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله فى أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه فى فعله مسؤولية لأحدٍ من رعاياه، وإنما يُذَكّر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به». وإذ لا يفعل الرجل، هكذا، إلا أن يُجاور بين الاعتبار بالتقليد «الليبرالى الحديث»، وبين التأكيد على التقليد «السلطانى الموروث»، فإنه كان يؤسس لما سيمضى إليه الورثة الحاليون من النص ـ فى المادة (6) من الوثيقة الأولية للدستور ـ على أن «النظام الديمقراطى (المنتمى إلى التقليد الليبرالى الحديث) يقوم على مبدأ الشورى (المنتمى إلى التقليد السلطانى الموروث، والذى يقصر الطهطاوى دلالته على تذكير أرباب الشرعيات أو السياسات للحاكم بما عسى أن يكون قد غفل عنه برفق ولين).

ولسوء الحظ، فإن التجاور بين الأطراف، على هذا النحو، لا يسمح للواحد منها أن ينفتح على الآخر، مؤثراً فيه ومتأثراً به، بل يبقى منغلقاً على نفسه، وساعياً إلى إقصاء غيره، وبما يعنيه ذلك من أن التناحر والخصومة تكون هى مآل العلاقة بين أى أطرافٍ متجاورة. ولأن هذه الأطراف لا تكون متعادلة فى عمق الحضور والقوة، بل إن منها ما يكون أقرب إلى القشرة الطافية على السطح (التى تشتمل على كل ما ينتسب إلى التقليد الحديث)، ومنها ما يمارس فى العمق هيمنة لا تقبل التحدى (ويشتمل على كل ما ينتمى إلى التقليد الموروث)، فإنه لابد من تصور أن ما سيجرى إبعاده عن مجال الاشتغال الحقيقى هو الطرف (الحديث)، الذى لن يكون مسموحاً له

بالحضور إلا كقناعٍ يتجمَّل به التراث، متى شاء. وهكذا فإنه إذا كان التقليد السلطانى الراسخ قد انتهى، مع الطهطاوى، إلى إزاحة «القول الليبرالى» الناشئ، وأحاله إلى مجرد برقعٍ يستتر وراءه، فإن الأمر لن يختلف مع ورثته الذين يكتبون الدستور الآن.
وبالطبع فإن قدرة الموروث على فرض هذه الهيمنة الكاملة تتآتى من ربطه بالدين، وذلك على الرغم من أن ما يجرى استدعاؤه من التراث للاشتغال السياسى الراهن، ويجرى تنسيبه للدين، هو ـ فى معظمه ـ قواعد للضبط السياسى والاجتماعى التى تضرب بجذورها فى التاريخ، وليس فى الدين. وحين يُضاف إلى ذلك، أيضاً، أن «الدينى» نفسه يكون موضوعاً لقراءات تأويلية تخضع، بطبيعتها لجملة المحددات الاجتماعية والسياسية التى تفرضها لحظة إنتاجها، وبما يعنيه ذلك من أن «التاريخ» يدخل فى تركيبها، لا محالة، فإن ذلك يعنى أن كل ما يجرى استدعاءه من التراث، ليتحدد به المجال السياسى الراهن، هى جملة تراكيب أنتجها البشر، ويلعب التاريخ دوراً جوهرياً فى بنائها. وبالطبع فإنه لا يجرى السكوت، فحسب، عن المحددات التاريخية لهذه التراكيب التى أنتجها البشر، بل ويجرى تنسيبها إلى الدين، لتكتسب قداسته، وتستقر فى الوعى ـ وحتى اللاوعى ـ كدينٍ واجب الإتباع، وذلك هو الأصل فى كل تلاعبات جماعات الإسلام السياسي.
ومن جهة أخري، فإن كون ما يجرى وضعه فى الدستور، من القواعد والمبادئ الحديثة ليس لها مثيل التاريخ المُتجذِّر الطويل للموروث الكامن، فإن حضورها يكون هشاً وقابلاً للإطاحة به، عندما يثور بينهما أدنى اختلاف. ولسوء الحظ، فإن ذلك يعنى أن ما تنشأ الدساتير من أجل تحصينه والإعلاء من شأنه (من قبيل المساواة بين المواطنين وحظر التمييز بينهم بسبب الدين أو المذهب أو الجنس، وتثبيت مبدأ تداول السلطة والرقابة عليها، وإمكان محاسبة القائمين عليها، وغيرها من المبادئ التى بلغتها الإنسانية عبر مسار تطورها الطويل) سوف تكون موضوعا للتهديد، على نحو كامل، بسبب ما يقوم إلى جوارها مما يفتح الباب واسعاً أمام القفز على كل ما تلزم به. وهكذا فإن أحداً لا يجادل فى أنه سيتم النص، فى الدستور، على كل المبادئ العليا المنصوص عليها فى الدساتير الحديثة، ولكن المجادلة تتعلق بأن ما سيقوم إلى جوارها، من تركيبات تراثية سوف يجعل منها مجرد إكسسوارات للتجمُّل والزينة، لا غير.

## -6-

إذا كان المشهد المصري الراهن يطفح بالعديد من مظاهر التردي والبؤس، فإن ما يجوز اعتباره الأكثر بؤسا من بينها يتمثَّل في ظاهرة «الفقر المعرفي» الذي ترزح تحت وطأته النخبة المتغلبة في مصر. وليس من شكٍ في أن هذا الفقر هو ما يؤسس لما تعيشه مصر من «التردي والنكوص»، الذي تقطع به حقيقة أن ما كان يكتبه المصريون ويفكرون فيه قبل مائة عام، هو الأرقى، بما لا يُقاس، من كثيرٍ مما يكتبونه ويفكرون فيه الآن. لعل مثالا على هذا النكوص المزري يمكن أن تقدمه قراءة مقارنة بين ما كتبه الأستاذ «رشيد رضا» حول مسألة «الحكم المقيّد (أو الديمقراطي) والشورى»، وبين ما كتبه تأسيسيو الدستور، حول المسألة نفسها، بعد ما يربو على المائة عام تقريبا. إذ فيما كان السيد «رضا» حريصا - فيما يخص تلك المسألة - على بيان «الحقيقة»، ولو كانت صادمة لأوهام الجمهور، فإن مُتغلبي تأسيسية الدستور قد انحازوا إلى أوهامهم، وليس أوهام الجمهور فحسب، على حساب الحقيقة. فإذ انشغل السيد «رضا» بنقد الاستبداد، وإلى حد تأكيد «إن القوم الذين يرضون أن يستبد بهم حاكم يفعل فيهم ما يشاء ويحكم بما يريد ينبغي أن يُعدوا من الدواب الراعية، والأنعام السائمة»، فإنه قد مضى يقرر ـ في صراحة وحسم ـ أن «أعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين هي معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة واصطباغ نفوسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيّد (أو الديمقراطي) بالحكم المطلق الموكول إلى إرادة الأفراد، فمنهم من نال أمله على وجه الكمال كأهل اليابان، ومنهم من بدأ بذلك كإيران، ومنهم من يجاهد في سبيل ذلك بالقلم واللسان كمصر وتركيا».
ورغم تصريحه بأن «الشرق قد استفاد هذه الفائدة وعرف قيمتها (من الأوروبيين)، فإن ذلك لم يمنعه من تقديرها وإلى حد اعتباره لها إسهاما في «الارتقاء (بأهل الشرق) من حضن البهيمية، إلى أفق الإنسانية»، وبما يعنيه ذلك من أن موقفه السياسي والإيديولوجي من الأوروبيين لم

يشوّش على وعيه بحقيقة أنهم هم أصحاب الفضل في تثبيت نظام الحكم المقيّد.
وإذ يبدو الرجل صريحا في رد الفضل في تثبيت نظام الحكم المقيّد إلى الأوروبيين، فإنه قد راح يحتج على من يردونه إلى غير هذا الأصل، قائلا: فلا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (المقيّد - الديمقراطي) أصل من أصول ديننا، وأننا قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس (الأوروبيين) لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس في الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومات الأفراد الاستبدادية ويعدُّ من أكبر أعوانها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين. ألم تر إلى بلاد مراكش الجاهلة بحال الأوروبيين كيف تتخبط في ظلمات استبدادها ولا تسمع من أحدٍ كلمة شورى، مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى ولغيرها من السور التي شرّع فيها (الله) الأمر بالمشاورة، وفوض حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي». وهكذا لا يتورع الرجل - وهو من لا يمكن إنكار تأثيره المباشر على الأستاذ حسن البنا نفسه - عن القطع باستحالة أن تكون «الشورى» أصلا للحكم الديمقراطي المقيّد.
وإذا كان أكثر ما يلفت النظر في كل ما مضي إليه الرجل هو وعيه الحاسم بما يئول إليه الاستبداد من التنزُّل بالبشر إلى حال «البهيمية»، وإطلاعه على ما يجري في العالم من السعي الدءوب لمحاصرة هذا الاستبداد والقضاء عليه، وذلك فضلا عن إقراره باستفادة الشرق لنظام «الحكم المقيّد» من الأوروبيين، وليس من الإسلام كما يجري الإيهام، فإنه يمكن القول بأن الرجل يلتزم خطا في التفكير، يكاد معه المرء أن يتصور أنه لو قرأ ما يسعى مؤدلجو الإسلام الحاليين إلى تضمينه في دستور ما بعد الثورة في مصر، لوجّه إليهم الاتهام بالتدليس والتضليل، على حساب الحقيقة. ولسوف تكون حجته في هذا الاتهام أنهم يقلبون الحقائق عن قصدٍ أو عن جهل، وفي الحالين فإنهم يكونون غير مؤتمنين على مصائر بلدٍ في حجم مصر. ولعل المرء يدرك مصداقية ما يوجهه السيد «رضا» إلى هؤلاء من الاتهام بالتدليس، حين يضع ما أوردوه في مسودة الدستور من أن «النظام الديمقراطي يقوم على مبدأ الشورى»، وبما تعنيه هذه الصياغة من أن «الشورى» هي أساس «النظام الديمقراطي» وأصله (وذلك باعتبار أن ما يقوم عليه الشيء يكون هو أساسه وأصله)، في مقابل احتجاجات السيد «رشيد رضا» المفحمة - وغير القابلة للرد - على استحالة أن تكون الشورى هي أصل نظام الحكم المقيّد (الديمقراطي) وأساسه، وهي الاحتجاجات التي تستمد قوتها من ارتكانها إلى منطق الواقع القائم الذي يتعذّر دحضه، وليس إلى مجرد السرد الوعظي المتخيّل.
فعلى مدى التاريخ، لم يتوقف المسلمون - على قول «رضا» - عن تلاوة «سورة الشورى وغيرها من الآيات التي شرّع فيها (الله) الأمر بالمشاورة»، وظلوا - مع ذلك - يتخبطون في ظلمات استبدادهم، وبما يعنيه ذلك من أنها (أي الشورى) لم تكن ناقضة للاستبداد أو هادمة له. وفقط فإن «معرفتهم بأوروبا والأوروبيين، ووقوفهم على حال الغربيين» هي التي جعلتهم يتعرفون ويطلبون نظام الحكم المقيّد، بوصفه السبيل للخلاص من الاستبداد الجاثم. إن ذلك يعني أن الرجل لا يحمل وهم قراءة الديمقراطية (كفرع) بالشورى (كأصل)، بمثل ما يفعل تأسيسيو الدستور الحاليين، بل يلح على ضرورة قراءة الشورى بنظام الحكم (الديمقراطي) المقيّد.
ولعله يلزم التأكيد أن التباين بين هذين الضربين من الفهم، ليس من قبيل ما يمكن التهوين من شأنه، بل إنه يؤشر على مدى جدية التعامل مع معضلة الاستبداد. ففي حين أن الفهم المستقر للشورى - في أدبيات الفقه السياسي - لا يتجاوز بها حدود تولية الحاكم ومناصحته فقط، فإن هذا الفهم لا يقدم ما يمكن به تجاوز معضلة الاستبداد، بل لعله يئول إلى تكريسه. فإن وقوف مبدأ الشورى عند مجرد التولية والمناصحة يجعله أساسا لعلاقة مع الحاكم تغيب عنها، وعلى نحو كامل، آليات مراقبته ومساءلته ومحاسبته، وبما يعنيه ذلك من ترسيخ استبداده. وإذ يحيل ذلك إلى محدودية مفهوم الشورى، وعدم فاعليته في مواجهة الاستبداد، وذلك في مقابل رحابة المبدأ الديمقراطي، وفاعليته (وأعني من حيث اتساعه لآليات الرقابة والمساءلة والمحاسبة. إلخ)، فإنه يعني أن قراءة «رضا» للشورى (كفرع) بالديمقراطية (كأصل) تبقى هي الأرقى والأكثر معرفية من تلك القراءة الطافحة بالإيديولوجيا التي يقدمها تأسيسيو الدستور الآن.

لم أكن أعرف أن سبحان الله يمكن أن يعصي بها الله إلا في هذا المجلس تنسب المصادر إلي عبدالقاهر الجرجاني هذا القول الذي يستهدف التأكيد به- وهو البلاغي الكبير- علي أن أنبل الشعارات قد يكون السبيل إلي أحط الغايات; وإلي الحد الذي يمكن أن يكون معه تسبيح الله هو الباب إلي معصيته. ولعله يمكن القول- قياسا علي قول الجرجاني- أن المرء لم يكن يعرف أن إرادة الشعب يمكن أن يتسلط بها البعض علي الشعب, إلا في سياق المشهد المصري الراهن; الذي يتبدي فيه جليا سعي البعض إلي توظيف المفهوم في تحقيق مكاسب سياسية تخصه. ولو كان ذلك علي حساب الإرادة الحقة وخصما منها من جهة, وبصرف النظر عما يضمره هذا التوظيف من تشويه الروح الحقة لمفهوم الإرادة من جهة أخري. وهكذا فحين يقوم فريق من المصريين بإشهار مفهوم إرادة الشعب- كالسيف- في وجه كل من يطرحون تصورا يختلف مع ما يجري تحشيد الجمهور وراءه, فإنهم لا يفعلون بذلك إلا أن يستخدموا هذا المفهوم علي طريقة سبحان الله التي يراد بها عصيان الله. وحين يدرك المرء أن الفريق الذي يتمترس الآن وراء إرادة الشعب هو الأكثر قدرة علي حشد الجمهور عبر التأثير في ميوله الدينية الكامنة, فإن ذلك يعني أن الإرادة, هنا, ليست حرة أبدا, بل إنها خاضعة لتوجيه ما لا يقدر الجمهور علي مجرد التفكير فيه( ناهيك عن أن يري رأيا فيه). ولعل ذلك يندرج في إطار ذات الممارسة الشائهة التي تجعل فريقا من المصريين يقيم التراتب التنظيمي لبناء جماعته علي مبدأ السمع والطاعة( بما يقوم عليه من ثقافة التلقي والإذعان), هو الأكثر تخفيا وراء يافطة الديمقراطية( بما تقوم عليه من القدرة علي التفكيرالمستقل المنفتح علي النقد والحوار), رغم ما يبدو من أن الديمقراطية لا تكون, والحال كذلك, إلا محض شعار فارغ يراد التغطية به علي نزعة سلطوية كامنة.

والحق أن ما يمارسه الكثيرون من التلاعب بمفهوم إرادة الشعب إنما يرتبط بغموض فكرة الإرادة الذي يجعل الناس يتصورون أن كل ما يصدر عنها يكون دائما فعل حرية واختيار, وذلك فيما تقطع التجربة بأن ما يصدر عنها لا يمكن, في أحيان كثيرة, إلا أن يكون فعل إكراه واضطرار. ويرتبط ذلك بأن الفعل الحر فعلا إنما يصدر عن إرادة يحددها الوعي, وليس عن إرادة تنفلت من تحديداته. ولكن الإرادة تكون, بحسب طبيعتها, أوسع مجالا من الوعي, لأنها تنفتح علي ما يتجاوز حدوده( من العواطف والانفعالات الأولية والرغائب الغريزية, بل وحتي المكبوتات اللاواعية).

ولهذا فإن كل ما يصدر عنها لا يمكن أن يكون أبدا فعل حرية. وهكذا فحين يقع الناس في قبضة انفعالاتهم وعواطفهم, وحتي أوهامهم, فإنهم لا يمكن أن يكونوا أحرارا حقا, بل إن الفعل الصادر عنهم يكون فعل إكراه واضطرار; ومن دون أن يؤثر في ذلك أنه قد يكون مستوفيا لكل مظاهر الفعل الحر. وفقط فإن كون مصدر الاضطرار في هذا النوع من الفعل لا يكون القهر المادي الخارجي لسلطة متعسفة, هو ما يجعله يبدو وكأنه فعل حرية. وغني عن البيان أن الطغاة جميعا يلعبون علي هذا المخزون الانفعالي العاطفي( وحتي الغرائزي) الراكد, فيقومون بتوجيه شعوبهم, عبر استثارة هذا المخزون, إلي ما يقولون إنها إختيارات تلك الشعوب, في حين انها تكون محض اختياراتهم الخاصة.

وإذا كانت الانتخابات هي الآلية التي أتاحها النظام الحديث, لتكشف عبرها الشعوب عن إرادتها الحقة, فإنها تكون آداة الطغاة في إنفاذ مراوغة تخفيهم أيضا. ويرتبط ذلك بأن آلية الانتخاب هي- وبلغة أهل القانون- آلية إظهار للإرادة, وليست أبدا آلية إنشاء لها. ومن هنا لزوم التنويه بأن الشرط اللازم لتحقق الإرادة الحرة هو الوعي; بما هو قدرة علي التفكير المستقل غير القابل للتوجيه, والذي يستحيل مع غيابه أن تكون للشعوب إرادة حرة, حتي ولو جري سوقها لصندوق الإنتخابات كل بضع سنوات. إن ذلك يعني أن استيفاء الشرط السياسي( متمثلا في الإجراء الإنتخابي), من دون حضور الشرط الثقافي( متمثلا في القدرة علي التفكير المستقل), لا يمكن أن يكون دليلا علي أن إرادة الناس هي فعلا حرة. ومن حسن الحظ, أن الحقبة الحديثة قد شهدت نماذج عدة لشعوب جري سوقها, عبر التلاعب بعواطفها وأوهامها, إلي ما لا يمكن أن يكون إختيارا حرا أبدا, وذلك لأن الإستبداد لا يمكن أن يكون إرادة لأحد, ناهيك عن أن تكون هذه

الإرادة حرة.
ولقد كانت مصر- مع مطلع ثمانينيات القرن الماضي- مسرحا لتلاعب نخبتها بما قالت إنه إرادة شعبها; وهو التلاعب الذي تحقق- لسوء الحظ- عبر التخفي وراء الدين. فقد شاءت النخبة, آنذاك, أن تطلق مدد الولاية لحاكمها من غير حد زماني تنتهي إليه. وإذ لا يمكن لأحد أن يجادل في أن إطلاق الولاية للحاكم من دون تحديد لمدة ولايته هو السبيل إلي تكريس إستبداده وفساده, فإنه ليس من شك في أن إرادة هذا الإطلاق( التي ستكون إرادة للإستبداد حينئذ), لا يمكن أن تكون فعل إختيار, بقدر ما هي فعل إكراه وإضطرار ألجأت النخبة إليه المصريين حين ربطت هذا الإطلاق للولاية من دون تحديد زماني بجعل مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع. ما حدث, إذن, هو أن النخبة الحاكمة كانت هي التي أرادت الاستبداد( عبر إطلاق الولاية للحاكم; الذي كان الرئيس السادات, والذي لم يستفد من هذا الإطلاق وتركه لخلفه يستفيد منه حتي جري خلعه أخيرا), ولكنها راحت تتخفي وراء الشعب; حين جعلت من هذا الاستبداد إرادة له. لكنها لم تنجح- ولسوء الحظ- في جعل الاستبداد إرادة للشعب إلا عبر التلاعب بالدين; وعلي النحو الذي وجد الناس معه أنفسهم مضطرين لقبول ما تريده النخبة من الاستبداد, وإلا فإنهم سيخرجون علي ما يعتبرونه صحيح دينهم. وهكذا فإن سعي النخبة إلي تثبيت هيمنتها يجعلها لا تتورع عن اصطناع إرادة للشعب, ولو كان هذا الإصطناع يتحقق عبر الإساءة إلي الدين, من خلال استخدامه في التغطية به علي ما تبتغي من كسب سياسي. ولسوء الحظ, فإن شرائح واسعة من النخبة المصرية لا تزال, للآن, تستخدم الدين في اصطناع إرادة للشعب تغطي بها علي أهدافها السياسية الخاصة.
وأخيرا فإن الإنصاف يقتضي الإقرار بأن التلاعب بإرادة الشعوب لا يتحقق من خلال الدين وحده; وأعني من حيث تكشف التجربة عن أن إثارة مشاعر الخوف والهلع عند الشعوب, واستنفار النوازع الغريزية المكبوتة في لاوعيها الجمعي, هي كلها مما يمكن معه تعبئتها في إتجاه بعينه يراد لها أن تمضي فيه. ولعل شيئا من ذلك قد حدث مع المصريين الذين يحتاجون إلي عمل كبير لكي تصبح إرادتهم حرة حقا; علي أن يكون مفهوما أنه عمل ثقافي ممتد, وليس عملا سياسيا تصنعه الخطابة.

# العقل والتاريخ

**-1** مابعد الأيديولوجي كنزوع إلى الهيمنة على التاريخ الأهرام المسائي 29/4/2011
**-2** عشر سنوات مضت هل تغير خطاب القوة الأهرام 22/9/2011
**-3** عن السلطوية والعقل القاصر 4/4/2013

# -1-

تكاد العقود الأخيرة من القرن الفائت أن تكون فضاءً لإعلان "النهاية" وابتداء عصر الـ "ما بعد"؛ وعلى النحو الذى بلغ ذروته مع انتهاء الحرب الباردة وانهيار جدار برلين، واختفاء الاتحاد السوفيتى وسقوط الكتلة الدائرة فى فلكه، عند مطلع تسعينيات القرن. وككل المفاهيم، جرى استخدام مفهوم ما بعد الإيديولوجيا لإنجاز وظائف راحت تمضى، على العموم، فى مسارين متباينين، أو حتى متناقضين؛ أحدهما "تحرري" والآخر "تسلطي". والحق أن هذا التباين بين مسارين متناقضين فى توظيف مفهوم "نهاية الإيديولوجيا" هو بمثابة مظهر لتوتر أعمق يتجذر فى قلب العقلانية الأوروبية الحديثة التى تبلور مفهوم "الإيديولوجيا" أصلاً داخلها، ولطالما عبرهذا التوتر عن نفسه تحت ذات الأقنعة التى تتبدى اليوم تقريباً.
فقد انبثقت العقلانية، فى سياق مشروع الحداثة الأوروبية، وهى مسكونة بالتوتر بين قوة "النقد" (التى تؤسس لوجهها التحرري) وبين قوة "الهيمنة" (التى تؤسس لوجهها التسلطى فى المقابل)؛ وهو التوتر الذى يضرب بجذوره فى حقيقة أن العقلانية، بما هى مشروع ينبنى فى قلب عملية تاريخية، كانت تنطوى على جوانب متعارضة، أو حتى متناقضة؛ لأنها مشروع تاريخى يحقق اكتماله

عبر تجاوزه الدائم لذاته، أى لتناقضاته.
وعلى هذا النحو تعنى تاريخية العقلانية أن ما تضعه من معارف وفلسفات وأنظمة ومؤسسات، ليس مطلقاً ونهائياً أبداً، بل هو تكوين تاريخى مشروط بجملة سياقات يفقد معقوليته خارجها بما يعنيه ذلك من أنها سرعان ما تكتشف، فى مسار تطورها، حدود ما كانت قد وضعته فى لحظة ما من جوانب تفقد مع التطور معقوليتها، وتتجاوزها إلى وضع جديد يكون هو الأكثر معقولية، لامطلقاً، بل بالنسبة للوضع السابق عليه فقط. ويعنى ذلك أن ما يتم النظر إليه فى لحظة ما على أنه من قبيل اللاعقلي، هو جزءٌ من تركيب العقلانية وتاريخها، ولايمكن اعتباره نقصاً يقوم خارجها؛ على نحو يؤكد ما كان أشار إليه هيجل من أن الخطأ هو جزء من تركيب الحقيقة؛ على أن يكون مفهوماً أنه موضوع للتجاوز والتخطى الدائمين.
ولعل أهم ما يؤول إليه هذا الإنبناء، الذى يكون فيه التاريخ جزءاً من صميم بناء العقلانية وماهيتها, أن تثبيت ما يضعه العقل فى لحظة ما على أنه وضع مطلق ونهائى, ينبغى أن يخضع له البشر, هو فى جوهره ممارسة لاعقلانية, لأنها تستمسك بما لابد أن يتجاوزه العقل, وتطمح إلى تثبيته كوضع نهائى ليس له أبداً ما بعد. وإذ يبدو وكأن هذه الممارسة تنحاز لمبدأ الهيمنة على حساب مبدأ "النقد" التى تكاد تتحدد به العقلانية الحديثة؛ فإنها تضع نفسها فى قلب الإيديولوجيا بما هى وعى زائف وغير مطابق لمنطق كل من العقل والواقع.
وهكذا فإن مفهوم الإيديولوجيا سينبثق للإشارة إلى ما تضعه العقلانية فى مسار تطورها، كلحظة لها ما بعد، ولكنه يلح على تثبيت نفسه كوضع نهائى ليس له ما بعد. ولعل المثال الأبرزعلى ذلك يتأتى من أن ما عُرف بالعقلانية الوضعية؛ التى انطوت على التسليم بما هو قائم باعتباره واقعة نهائية لاسبيل إلى مناطحتها وإزاحتها، لم تكن فى حقيقتها أكثر من قناع إيديولوجى تحارب به التيارات المحافظة فى الفكر الأوروبى معركتها، أى معركة الرأسمالية المتوحشة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وذلك فى مواجهة قوى النفى والنقد والثورة التى حافظت على وفائها لجوهر العقلانية التحررى.
فلقد أدركت الرأسمالية أن الأساس الفلسفى الذى أنجزت بفضله انتصارها على الإقطاع، والقائم على تصور العقل كقوة تحرير ورفض, والواقع كصيرورة, والتاريخ كتجاوز, لابد أن يؤول إلى تقويض مسعاها إلى تثبيت نفسها كوضع نهائى لايقبل التخطى والتجاوز، فراحت تتوسل بالوضعية لتهبها أساساً فلسفياً تفلت به من المصير الذى تراه متربصاً بها. ومن هنا فإن الوضعية يسَّرت, على قول هربرت ماركيوز، استسلام الفكر لكل ما هو موجود، وما لديه القدرة على الاستمرار فى التجربة؛ حتى لقد ذكر مؤسس الوضعية صراحة أن لفظ "الوضعى" يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفاً إيجابياً
(لا نقدياً) من الوضع السائد. فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة إلى نفيه؛ وذلك عبر "تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعى يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها، وإلا كان مستحقاً للعقاب".
وتبعاً لذلك فإن ماركيوز لم يتورع عن القطع بأنها مجرد "دفاع إيديولوجى عن مجتمع الطبقة الوسطى (المهيمن)، كما أنها تحمل بذور تبرير فلسفى للنزعة التسلطية" وإلى حد أنه يندر- على قوله - "أن نجد فى الماضى فلسفة
(كالوضعية) تطالب بمثل هذا الإلحاح، وبمثل هذه الصراحة، بأن تُستخدم فى حفظ السلطة القائمة وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثورى"، حتى أن المذهب الوضعى تحول إلى ما يشبه اللاهوت الجامد؛ فصار وكأنه المذهب الكاثوليكى بدون المسيحية".
(وهنا يُشار إلى أنه قد جرى بالفعل التبشير بها كديانة جديدة). وإذ تفقد الوضعية، هكذا، جوهر ما يميز أى عقلانية حقة، فإنها قد أصبحت مجرد إيديولوجيا، لاتملك من العقلانية إلا مجرد زخارفها

الصورية.
والغريب حقاً أن يُستعاد المشهد نفسه، وبذات تفاصيله الدقيقة، مع نهاية القرن العشرين؛ حين راح يجرى الترويج لليبرالية الغرب التى إنتصرت على شيوعية الشرق، بأنها النظام الذى ينبغى أن يخضع له البشر جميعاً، كوضع نهائى ليس له ما بعد، وكتجسيد لقانون أزلى يحكم عالم البشر بمثل ما يحكم عالم الكائنات الحية جميعاً. فهذا النظام بما يقوم عليه من قانون السوق والمنافسة، هو تفعيل فى عالم البشر لقوانين التنازع على البقاء، والبقاء للأصلح التى تحكم - حسب داروين - عالم الكائنات الحية. فالسوق هو ساحة التنازع على البقاء بين كل الفاعلين الذين لن يُكتب البقاء إلا للأصلح منهم. وإذن فإنها قوانين الداروينية وقد انتقلت من العالم "الطبيعي" إلى العالم "الإجتماعي".
وغنيٌّ عن البيان أن هذا التصور للإجتماعى محكومٌ بالقانون "الطبيعي" لايعنى إلا أنه محكومٌ بقوانين أزلية لاسبيل إلى زحزحتها أو مناطحتها؛ وبما يعنيه ذلك من أن تلك الليبرالية تقدم نفسها، لابما هى ما بعد "إيديولوجيا" بعينها، بل بما هى ما بعد "الإيديولوجيا" فى المطلق. وإذا كان ما يقدم نفسه على أنه ما بعد "إيديولوجيا" بعينها، لا ينزع عن نفسه صفة أن يكون هو نفسه إيديولوجيا من نوعٍ آخر، فإن ما يقدم نفسه على أنه ما بعد "الإيديولوجيا" بإطلاق، ينزع عن نفسه مطلقاً صفة أن يكون، هو نفسه، إيديولوجيا لها ما بعد. فهو الدائم بلا إنقطاع، والأخير بلا إنقضاء، والمتعالى على أى تغيّرٍ أو فوات. وإذ يبدو هكذا أن ذلك النظام كان يمنح نفسه سمات الدين، ويستولى على صفات إلهه، فإن ذلك كان يعنى أن البشر ينتقلون - مع أنبياء هذا النظام الجدد - إلى مرحلة الدين الخاتم. فالهروب، إذن، من الإيديولوجيا إلى الدين هو ما ينتهى إليه أنبياء الليبرالية، وعلى النحو الذى تنجرف معه الإنسانية ألى ما يبدو وكأنه التحارب بالدين؛ الذى كانت تدعَّى أنها قد تجاوزته، حيث لم يجد الآخرون إلا أن يستدعوا أديانهم القديمة من مراقدها، ليجابهوا هذا النظام / الدين الجديد.
وبالطبع فإنه لاسبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا عبر التأكيد على أن هذا الذى يدفعه الطموح إلى تثبيت نفسه كحضور نهائى خالد، إلى السطو على قسمات الدين وأوصاف إلهه، ليس إلا محض إيديولوجيا لها - بالتأكيد - ما بعد. وأن على البشر أن يتشبسوا بأن للإيديولوجيا دائماً ما بعد، وإلا!.

## -2-

بعد أن مضت عشر سنوات علي ما قيل- في إستعادة للغة الأسلاف- إنها غزوة مانهاتن السبتمبرية الشهيرة, فإن للمرء أن يتساءل: ما الذي جري, وهل تغير خطاب القوة التي جري التعويل عليها في إحداث التغيير في عوالم العرب والمسلمين؟ وهنا فإنه إذا كان مفهوم القوة لا يعني, بحسب القول المأثور للمعلم يعقوب- ذلك المصري المغامر الذي عاصر حملة نابليون- إلا تغييرا تجريه قوة قاهرة علي قوم وادعين جهلاء, فإنه يبدو- لسوء الحظ- أن ذلك المفهوم هو ما يبدو مهيمنا للآن; ليس فقط علي خطاب القوي الفاعلة علي الساحتين العربية والإسلامية( سواء كانت القوي الحداثوية أو الإسلاموية), بل وحتي علي خطاب القوي الدولية التي يعنيها إحداث التغيير في العالم العربي والإسلامي, لما طالها من تداعيات جمود هذا العالم وركوده. وهكذا فإن أحدا لم ينشغل, علي نحو جدي, بأولئك الوادعين الجهلاء, فيسعي لإخراجهم من جهلهم ووداعتهم; بل ظلوا متروكين نهبا للجهل والسذاجة. وهكذا فإن خطاب القوة لا يعني مجرد إستخدام العنف في إحداث التغيير; بقدر ما يعني السعي إلي فرض التغيير من الأعلي علي جمهور يراد منه أن يظل علي حاله من الجهل والوداعة|السذاجة. وبالرغم من ذلك فإنه يبقي أن العنف هو, علي

الدوام, التداعي الأقرب حصولا لمنطق فرض التغيير من أعلي علي المجتمعات. وضمن هذا السياق, فإنه إذا كان ما يمكن القول أنه خطاب القصف بالإسلام- الذي تتبناه الجماعات الجهادية منذ ستينيات القرن الماضي- يمثل تجليا بارزا لبزوغ العنف كأحد تداعيات السعي لفرض التغيير من أعلي, فإن ما يبدو أنه خطاب القصف بالديمقراطية- الذي راح يقصف به الأمريكيون في كل من أفغانستان والعراق- إنما يؤكد, بدوره, علي أن العنف يمكن أن يكون الفرض من الأعلي; ولو حتي للديمقراطية. وللغرابة, فإن خطاب القصف بالديمقراطية في العالم العربي يتميز بتاريخ أطول بكثير من خطاب القصف بالإسلام. إذ فيما يملك خطاب القصف بالديمقراطية, أو الحداثة علي العموم, تاريخا يمتد علي مدي القرنين للآن; وأعني ما بين اللحظة التي حطت فيها سفائن أسطول حملة نابليون علي شواطئ الإسكندرية مع نهاية القرن الثامن عشر, وبين اللحظة التي جاء فيها بول بريمر حاكما أمريكيا علي العراق بقصد إدخاله إلي عصر الديمقراطية والحداثة مع مطلع القرن والحادي والعشرين, فإن تاريخ خطاب القصف بالإسلام لا يجاوز حدود النصف الثاني للقرن العشرين; وهي اللحظة التي بدأ يتبلور فيها ما بات يعرف بالإسلام الجهادي. فقد بدا- آنذاك- أن مفهوم الطاغوت قد راح يتطور بحيث لم يعد إستخدامه قاصرا, في تقاليد تلك الجماعات الجهادية, علي سلالة الحكام المعاندين لحكم الإسلام من الذين تربوا- حسب داعية الجهاد- وإمامه الأكبر- محمد عبدالسلام فرج- علي موائد الإستعمار, سواء الصليبية أو الشيوعية, فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء, وإن صلوا وصاموا وإدعوا أنهم مسلمون, بل إتسع ليشمل كل سادتهم الإمبرياليين في الغرب الصليبي والشرق الشيوعي( قبل سقوطه) علي السواء,وهكذا بات واضحا أن الإسلام التبشيري الدعوي قد بدأ- منذ ستينيات القرن المنصرم- يخلي مواقعه لفيالق الإسلام الجهادي; التي بدأت تبلور- تحت التأثير الطاغي لأفكار سيد قطب بالذات- قناعة بأن الجهاد هو- بحسب من سيكون داعيته الأكبر( ووريث سيد قطب المباشر) محمد عبدالسلام فرج; الذي قام بالتنظير لإغتيال الرئس المصري أنور السادات- بمثابة الفريضة الغائبة التي يلزم تفعيلها من أجل أن يستعيد الإسلام هيمنته في المجتمع. وهكذا راح الإسلام الجهادي يتفجر- في تقلصات متواترة- عنفا دمويا في مواجهة دولة الإستبداد والفساد في العالم العربي. وإنطلاقا من السعي إلي تحصين إسرائيل وإمراء النفط وشيوخه من خطر هذا الإسلام الهائج العنيف, فإن الغزو السوفيتي لأفغانستان قد وفر فرصة نموذجية لكثيرين من أصحاب المصلحة, ليس فقط لمنازلة وإستنزاف الدب الروسي ودحره في الجبال الأفغانية الوعرة, بل وللتخلص- إضافة لذلك- من المنخرطين في فيالق هذا الإسلام الهائج عبر توجيههم إلي الميدان الأفغاني لتفعيل جهادهم علي ساحته البعيدة عن ملامسة إسرائيل ومنابع النفط. وحين إندحر الدب الروسي, فإن هؤلاء قد راحوا- بعد أن رآوا لجهادهم نتائج ملموسة علي الساحة الدولية- يبحثون لأنفسهم عن ساحات أخري يعملون فوقها, فإصطدموا برعاتهم وموجهيهم السابقين فوق ساحة تمتد من مانهاتن إلي سومطرة ومن الكاب إلي الشيشان. عندئذ فقط, أدرك هؤلاء الرعاة مسؤلية الإستبداد العربي وقرينه الفساد, عن إنتاج هذا العنف الهائج الملثم بالقداسة, فراحوا يعلقون الأجراس في رقبة طغاة العرب. والحق أن اللحظة الأفغانية قد أحدثت تحولا عميقا في مسيرة العمل الجهادي الراديكالي الذي إنتقل من التركيز علي قلب الأنظمة في الداخل إلي التركيز علي الجهاد ضد رعاة تلك الأنظمة من السادة الإمبرياليين في الخارج; وأعني أنه الإنتقال من أجندة الجهاديين المحليين إلي أجندة الجهاد المعولم مع تنظيم القاعدة تحت قيادة بن لادن.والحق أن التماثل بين خطابي القصف بالإسلام أو الديمقراطية يبلغ حد إشتغالهما بذات الآلية تقريبا. فإذ تنبني إستراتيجية القصف بالإسلام علي إعداد وتربية ما يعرف في الأدبيات الجهادية بالطليعة المؤمنة التي ستحمل علي عاتقها رد مجتمعاتها إلي طريق الحق وإخراجها من غفلتها, فإن إستراتيجية القصف بالديمقراطية تقوم, بالمثل, علي بناء طبقة سياسية حديثة تستلم مقاليد الأمور قصد إخراج مجمعاتها من بؤس إنحطاطها وتخلفها. وهكذا تقوم الإستراتيجيتان علي منطق الجماعة المختارة التي تملك حق الوصاية علي المجتمع بسبب ما تحتكر من شرعية الإسلام أو شرعية الديمقراطية. ولا يقف التماثل بين الخطابين عند مجرد ذلك, بل يتجاوزه إلي تماثل طرائقهما في الإشتغال أيضا.

فإذ ينبني خطاب القوة- فيما بدا- علي أن السياسة هي الآداة الرئيسة لإحداث التغيير, فإن السياسة لا تجاوز- بحسب طبيعتها- حدود الإنشغال بالإجرائي والبرجماتي البراني. ومن هنا ما

يظهر من أن خطاب القصف بالإسلام لا يعرف من الإسلام إلا حرفه ورسمه, وليس جوهره وروحه; وبما يعنيه ذلك من إختزاله في مجرد الدعوة لتطبيق الشريعة والإنشغال بالشعائر والطقوس المظهرية. وبا لمثل, فإن خطاب القصف بالديمقراطية لا يعرف منها إلا محض جوانبها الإجرائية الشكلية من الإنتخابات والبرلمان والأحزاب وغيرها. وأما ما يقوم وراء تلك الجوانب الإجرائية الشكلية في كل من الإسلام والديمقراطية من روح كامنة هي الأصل العميق الذي تقوم علي خدمته تلك الجوانب البرانية المظهرية, فإنه يقع خارج حدود الإهتمام علي نحو كامل. وهنا تحديدا تقوم الأزمة العميقة التي يعجز معها الخطابان عن إخراج المجتمعات مما تتخبط فيه من بؤس وشقاء.

وبالطبع فإنه لا سبيل لتجاوز تلك الأزمة إلا عبر الإنتقال من الإنشغال بالإجرائي والبراني, في كل من الإسلام والديمقراطية, إلي التركيز علي الروح الجوهري الكامن فيهما. وهنا فإنه إذا كان الإنشغال بالبراني والإجرائي يعني إنغماسا في السياسي وإستغراقا فيه بالكلية, فإن التركيز علي الجوهري الذي يقوم وراءها يعني ضرورة الإنفتاح علي المعرفي والثقافي. وغني عن البيان أن هذا الإنفتاح علي هذا المعرفي والثقافي هو ما سيفتح الباب أمام إنبثاق الخطاب البديل; الذي سيكون فيه التغيير نتاج أنوار العقل.

# -3-

يحتاج المصريون - والعرب على العموم - إلى الوعى بأن السعى إلى تفكيك السلطوية الغليظة والملموسة (سياسياً واجتماعياً) التى تفيض بها عوالم العرب، عبر مجرد التعويل على نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية القائمة والدعوة إلى إحلال منظومة سياسية بديلة محلها - قد بلغ نهايته. وأنه يلزم تطوير طريقة أخرى ترتكز على وجوب تفكيك المبدأ المعرفى الجواني الذى يؤسس للحضور الطاغى لتلك السلطوية فى الأبنية العميقة للوعي، أو حتى فى تلك الأبنية التى تضرب بجذورها الغائرة في ما دون الوعي، وهى الأهم. وأعنى فى كلمة واحدة، أنه لابد من تجاوز مجرد النقد الراهن - على أهميته - للسلطوية التى تمارس حضورها الفظ على المستويين الاجتماعى والسياسي، إلى تفكيك ما يؤسس لحضورها من التصور المستقر فى الخطاب للعقل، على النحو الذى يجعله فى حالٍ من القصور والاحتياج.

وإذا كان الوضع الذى سادَ فى عالم الإسلام لترتيب العلاقة بين العقل والنقل، وأعنى بالكيفية التى ظل معها العقل تابعاً لسلطة النقل على نحو شبه كامل، هو ما يؤسس لهذا التصور الغالب عن قصور العقل واحتياجه، فإن أصل هذا الوضع لا يرتد - على عكس ما يتبادر سريعاً للذهن - إلى الإسلام نفسه، بل إنه يجد ما يؤسسه كاملاً فى قلب الثقافة السابقة عليه، والتى يبدو - وللمفارقة - أن الإسلام قد قصد إلى زحزحة وإزاحة نظامها الكلي، على الرغم من إدماجه لبعض عناصرها الجزئية فى صميم بنائه. فإنه إذا كان التحليل يكشف عن أن من قاموا على صياغة التيار الغالب فى ثقافة الإسلام (الذين يتناسلون فى سلالة ممتدة من علماء الأصول الكبار من مثل الشافعى وابن حنبل والأشعرى والباقلانى والجوينى والغزالي وابن تيمية وغيرهم) قد كرسوا تبعية - تتفاوت حدودها - من العقل للنقل، فإنه يبدو - وللغرابة - أن الترتيب الذى كرسه هؤلاء المؤسسون الكبار للعلاقة بين العقل والنقل، يمثل انحرافاً عن ترتيب العلاقة بينهما الذى ينبنى عليه فعل الوحي ذاته، وهو الفعل المؤسس للإسلام كدين.

فالحق أن تحليلاً للمنطق الذى ينتظم فعل الوحى فى التاريخ يكشف عن أن الإنسان (عقلاً وواقعاً) يدخل فى تركيب ظاهرة الوحي، وعلى النحو الذى يكاد معه الوضع الإنسانى أن يصبح الشرط الحاكم لمنطق تلك الظاهرة الكامن، وإلى حد استحالة فهمها بمعزل عن هذا الوضع الإنسانى الحاكم. فإن تباين أشكال الوحى وتعدد صوره لا يمكن أن يجد تفسيره فى الإلهي الذى هو أصله ومصدره، بل فى الإنسانى الذى هو قصده وجوهره. ويرتبط ذلك بأن رد هذا التباين إلى المصدر الإلهى يؤدى إلى وجوب افتراضه محلاً للتغيُّر والتبدُّل، ولهذا فإنه لا يبقى إلا الارتداد به إلى السياق الإنساني، وعلى نحو يبدو معه أن مفارقة وتعالى المصدر الإلهى لفعل الوحى لم تحل

دون تحدِّد هذا الفعل بالسياق الذى ينبثق داخله. فالوحى يتغير ويتبدَّل، إذن، لا لأن الله يتغير أو تبدو له البداوات بحسب ما اشتبه على البعض ممن قالوا بالبداء، بل هو يتغيَّر لأن واقع وعقل الإنسان (الذى هو مقصود الوحي) يكونان موضوعاً للتغيُّر والتبدُّل. وإذ يحيل ذلك إلى أن التحوّل فى ظاهرة الوحى من لحظة إلى أخرى يكون، هو نفسه، تابعاً للتحوّل فى بناء كل من العقل والواقع، فإن ما سيجرى لاحقاً من تصوّر العقل تابعاً للنقل يقوض هذا المنطق الذى تقوم عليه ظاهرة الوحي، وهو المنطق الذى يؤول تقويضه إلى افتراض ذات الله موضوعاً للتغيُّر والتبدُّل. يتبدى الوحي، إذن، لا بوصفه من قبيل المعرفة المعطاة المفروضة على الوعى كسلطة لا سبيل أمامه إلا لمحض الإذعان والخضوع لها، بقدر ما يمثل نوعاً من الاستجابة الخلاَّقة المطلوبة لوضع إنسانى مأزوم لا يقدر الوعي، الذى هو بنية تطورية فى جوهرها، على التعاطى معه فى مرحلة دنيا من مراحل تطوره. وهكذا فإن الوحى يتبلور كسند ومعين للوعي، ونقطة ارتكاز يستند إليها فى سعيه إلى تجاوز أزمة واقعه، ولا يتبلور أبداً كضد ونقيض يفرض نفسه كسلطة متعالية لا يملك الوعى إلا محض التبعية لها.

ولسوء الحظ، فإن هذا الترتيب المستقر للعلاقة بين العقل والنقل فى الإسلام، والذى بدا أنه يجد ما يؤسسه فى الثقافة السابقة عليه، قد لعب دوراً بالغ المركزية فى تحديد نظام العلاقة الذى استقر، بدوره، فى الخطاب العربى الحديث بين الحداثة (التى راح يجرى اختزالها فى بضع تواليف إيديولوجية جاهزة معطاة، وبما يعنيه ذلك من اكتسابها كل سمات التنزيل - المنقول المفروض من أعلى) وبين كل من العقل والواقع، وعلى النحو الذى لم يكن فيه لهذين الأخيرين إلا أن يخضعان تماماً كتابعين لسلطة المعطى الإيديولوجى الجاهز (وبما يدنيهما من مكانة العقل التابع فى الخطاب التراثى للنقل المتبوع).

وبالطبع فإن أى سعى إلى وضع مغاير لتلك العلاقة على نحو يؤدى إلى مقاربة منتجة للحداثة، يستلزم تفكيك الترتيب المستقر للعلاقة المؤسسة لها أولاً، وأعنى به ترتيب العلاقة بين العقل والنقل الذى استقر فى الإسلام، والذى يجد ما يؤسسه بدوره فى الأغوار البعيدة للثقافة الأسبق. وهكذا فإن ما يكاد يكشفه النظر، ليس فقط فى شتى مناحى الممارسة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العربية الراهنة، بل وكذا فى نظام الخطاب النظري - المعرفى الذى يقف وراءها، من الحضور الصريح لما ينتمى إلى ثقافة البداوة السابقة على الإسلام - حيث تبقى الآبوية والذكورية والعشائرية والطائفية هى أهم محددات الحياة الاجتماعية والسياسية، بينما تظل الطبيعة الريعية الخراجية هى السمة المحددة لبنية الاقتصاديات العربية، فيما تظل الامتثالية والاتباعية هى أحد أهم محددات النظام المعرفى العربي - ليقطع بحقيقة أن كل ما شهده العالم العربى من مظاهر للتحديث هنا وهناك، لا تجاوز كونها محض أقنعة لا تقدر على إخفاء ما يقوم وراءها من بداوة عاتية تأبى - رغم كل ما يثرثر به البعض - إلا أن تعلن حضورها الزاعق للكافة. وهنا تحديداً يكمن التحدى الذى يجابه موجة الثورة الراهنة التى تستهدف الدخول بالعرب إلى عصر الحداثة الحقة.

## -4-

تكاد الثورة أن تكون نوعاً من القيامة. ولهذا فإنه ليس غريباً أنه لم يبقَ فى ذاكرة السيدة "سوزان أوسينجا" - التى أُتيح لها معاينة جثمان "جيفارا" بعد أن حمله قاتلوه إلى المستشفى الذى كانت تعمل به آنذاك - أن الكثيرين من فقراء الفلاحين والهنود فى بوليفيا (التى أُعدم الرجل فى أحراشها) لا يزالون إلى اليوم يقيمون القداس على روحه، وهم على قناعة من أنه يحقق المعجزات. وبالطبع فإنه ليس لذلك من دلالة إلا أن يكون "معذبو الأرض" فى جبال ووديان أمريكا اللاتينية قد راحوا، فى تلك اللحظة المشحونة بالألم والمعاناة، يتبيَّنون فى وجوه ثوارهم ملامح الأنبياء والقديسين، ويقرأون فى تضحيات وعذابات هؤلاء الثوار الأسطوريين - الذين جادوا بأرواحهم من أجل تخليصهم من البؤس والشقاء - معانى الفداء والخلاص والقيامة وغيرها من مفردات اللاهوت الكنسى التى طالما سمعوا بها فى دروس قدَّاس الأحد، ولكن من دون أن

يعاينوها فى قلب تجربة متجددة حيَّة، يستشعرونها ويحسون بها متَّقدة ونابضة. ولعله يمكن القول بأنهم قد استعادوا - مع هؤلاء الثوار - تجربة مسيح الناصرة المصلوب على الجبل، وكذا تجربة ذلك الطابور الطويل من الشهداء الذين عاشوا "الدين" كتجربة ومعاينة، وليس كمجرد معتقدٍ بارد يحفظونه ولا يملون من ترديده من دون إحساس أو معاناة. وإذن فإنه قد جرى استقبال "الثورة"، من جانب هؤلاء المعذَّبين، على أرض "اللاهوت" وبدعمٍ مباشرٍ منه، وليس فى قطيعة معه، وذلك على عكس ما جرى فى تجربة أوروبا التى تكاد عبارة أحد كبار صُنّاع الثورة فى فرنسا "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس" أن تشير إلى أن العلاقة التى عرفتها بين اللاهوت والثورة، تختلف كلياً عن تلك التى سوف تعرفها أمريكا اللاتينية - بعد ما يدنو من القرنين - بينهما. حيث الثورة فى أوروبا هى ثورة على اللاهوت وضده، فيما هى فى أمريكا اللاتينية ثورة فى اللاهوت وبفضله. ومن هنا أن اللاهوت - وحتى الدين - لم يكن ليتحول فى أحراش أمريكا المُثقلة بالفقر والظلم إلى زأفيونٍ للشعوب، بقدر ما راح يستحيل إلى "صرخة" للمضطهدين الذين راحوا يطالبون، من خلاله، بخلاصهم على الأرض أولاً، وقبل خلاصهم السماوى البعيد. ولعله يمكن القول ترتيباً على ذلك بأن تلك التجربة الفريدة لأمريكا اللاتينية كانت هى التى أعادت الاعتبار لعبارة "ماركس" الشهيرة عن الدين، والتى طالما تعرضت للابتسار والتشويه المتعمد من كهَّان مؤسسات إنتاج التسلط والقمع.
إن ذلك يعنى أن فيالق "المُستعبدين والمعذبين" الذين أبصروا فى وجوه ثوارهم المغدورين ملامح الأنبياء والقديسين (الذين طالما أجهش هؤلاء المعذَّبون كثيراً بالبكاء لما يُروى، فى عظات ودروس الآحاد، عن موتهم الحزين) كانوا هم أصحاب البشارة بظهور لاهوت التحرير والثورة. ومن هنا أن هذا النوع من اللاهوت النضالى لم يكن أبداً من إلهام "المُنظِّرين والأكاديميين". بقدر ما انبثق من آلام "الأشقياء والمضطهدين". إذ الحق أن ثمة "حالة ثورية" أنضجتها ظروف البؤس والشقاء فى تلك القارة التى كان عليها أن تعيش فى ظلمة الاستعباد المزدوج لسيدين، السيد الكاوبوى فى الشمال، ثم وكلاؤه من الطغاة المحليين الذين تزدحم بهم قصور الحكم، التى ترفرف عليها رايات الاستقلال الزائف. وقد حدث أن تجاوبت تلك الحالة مع أشواق "المعذبين". إلى عالم أكثر عدالة وإنسانية، فاستقبلوها بما يليق من مفردات مخزون قدسى كامن، يرتفعون بأبطاله إلى مقام القديسين. ولعلهم كانوا فى تلك اللحظة التى لا مثيل لامتيازها وتفرُّدها يتنزَّلون بالقدسانى (المفارق) إلى رحاب التاريخانى (المحايث) الذى كان قد تعالى عليه على مدى القرون، ليصبح أقنوماً خالياً من أى إحساس وجودى نابض. فالمسيح المفارق والمتعالى (من "إنسان مُعذَّب" إلى "إله سلطة") كان يُستعاد من السماء التى رُفِعَ إليها ليقوم حياً فى تضحيات هؤلاء الثوار التاريخيين.
ولعل الدلالة القصوى لتلك الرجعة (التى تبدو بمثابة قيامة جديدة للمسيح) تكمن فيما تحيل إليه من أن تحرير البشر من البؤس والشقاء هو بمثابة استعادة للمسيح من براثن الموت الذى حكم به عليه دعاة اللاهوت البارد، والذى هو - وبامتياز - لاهوت قمع وتسلط. وهكذا فإنه يمكن القول بأنه لم يكن البشر فقط هم الذين يتحررون، بل كان اللاهوت نفسه يتحرر من قبضة التفسيرات الجامدة والإيمان البارد البليد (الذى يتهكم عليه الأب "أوسكار روميرو" - أحد الأساقفة السلفادورين - بأنه يكتفى بحضور قدَّاس الآحاد، ويرضى بالظلم طوال الأسبوع)، وذلك لكى يستعيد اتصاله بالينابيع الحية لتجربة المعاناة المسيحية الأولى. فلقد بدا لهؤلاء اللاهوتيين المناضلين "أن الإدراك الحقيقى ليسوع كإنسان تاريخى متواجد فى المكان والزمان هو الذى يقودنا - على ما يقول ألويزيوس بييريس أحد أقطاب لاهوت التحرير، إلى البحث عن معنى العبادة الحقيقية. وهذا الإدراك هو الذى يقدمه لنا لاهوت التحرير، إذ يركز على المسيح الذى صار واحداً منا، مسيحٌ واقعى قلبه يدمي، مسيح جائع وعطشان وعارٍ ومريض ولا مأوى له وسجين بسلاسل القوانين الاجتماعية الجائرة. مسيح لا يجد مكاناً يولد فيه، ولا يجد مكاناً يُدفن فيه. مسيح يشكل خطراً على هيرودس فتعقبه ليقتله، مسيح مُفتَرَى عليه أمام المحكمة. مسيح مُعذَّب من قبل الشرطة. مسيح وقع ضحية التعصب والنفاق السياسى للكهنة".
والحق أن هذه الاستعادة للمسيح كإنسان مُعذَّب لتشير إلى لاهوت يبنى نفسه خارج فضاء الإشكالية الكبرى التى حددت بناء اللاهوت المسيحى على مدى تاريخه الطويل، وتحكمت فيما جرى من انشقاق الكنائس والطوائف، وأعنى بها الإشكالية المتصلة بطبيعة السيد المسيح. وإذ

يشير ذلك إلى أن لاهوت التحرير يستعيد مسيحاً آخر غير ذلك "المسيح" الذى تتعبده المؤسسة وكهنتها المفوَّهين البلغاء، فإن ذلك يعنى أن الأمر يتجاوز إلى "تحرير" المسيح نفسه من قبضة الذين لا يتوقفون عن صلبه، والذين - وللمفارقة - يفعلون ذلك على خلفية الثرثرة بتعاليمه ووصاياه (ولابد هنا من تذكُّر ما كتبه "ديستوفسكى" عن المفتش العام، الذى عاقب المسيح بالصلب من جديد حين راح هذا المسيح يفضح - مع ظهوره الرمزى المُتخيَّل فى أسبانيا على عهد ديوان التفتيش والمحارق - انحراف الكنيسة عن كل ما جاء يُبشِّر به من سلام ومحبة. وإذ يشير المجاز العبقرى لديستوفسكى إلى ما يمكن اعتباره مسيحية مغتربة عن نفسها فى أسبانيا المثقلة بعذابات المحكومين بالإحراق والموت بتهم الهرطقة والتجديف (وإلى حد إهدارها دم المسيح نفسه)، فإن هذه المسيحية سوف تتحرر من هذا الاغتراب، وتعود إلى ذاتها كدعوة للخلاص، على يد لاهوتيى التحرير فيما كان - وللمفارقة - جزءاً من ممالكها البعيدة عبر الأطلنطي).
وإذن فقد بدا أن تحرير "الإنسانى" هو فى جوهره بمثابة تحرير "للسماوي"، وبما يترتب على ذلك من أن زوعياً ممسوكاً فى قبضة الوهم والخرافة هو قرين زوجيٍ تتحكم ممالك الاستبداد وطواغيت الأرض، فى آليات إنتاجه للمعنى والدلالة، وهو ما يلزمنا الوعى به (مسلمين ومسيحيين).

# -5-

لم ينشغل العرب من المفكر الفرنسي الكبير روجيه جارودي- الذي غيبه الموت قبل أسبوعين عن عمر يناهز القرن تقريبا- إلا بإسلامه ومعاداته لإسرائيل; وبما يعنيه ذلك من أنهم لم يشغلوا أنفسهم إلا بما يمكن أن يكون موضوعا للاستثمار السياسي والأيديولوجي من الرجل.
وهم وإن ظلوا, بذلك, أوفياء لما درجوا عليه من طريقة في المقاربة لا تعرف إلا الاختزال السياسي والايديولوجي لموضوعها( سواء كان فكرة أو مفكرا).فإن ذلك قد أعجزهم عن الإمساك بأهم ما يتميز به الرجل( فكرا وسيرة); والذي لم يكن شيئا إلا سعيه الدؤوب للانعتاق من إسار الايديولوجيا بكل ما تحمل من اليقين الجازم والكاذب, في آن معا.
فمنذ اللحظة التي ارتفعت فيها الغشاوة عن عينيه, علي مدي خمسينيات وستينيات القرن المنصرم, حتي انفلت من قفص الماركسية المنغلق الجامد, والرجل يأبي إلا أن يناضل, بلا هوادة, ضد كل الايديولوجيات التي تستعبد الإنسان وتضحي به علي مذابح مطلقاتها الجامدة المتوهمة.
ومن هنا, مثلا, أن الإسلام الذي اعتنقه الرجل, قبل ثلاثة عقود من وفاته, لم يكن من نوع الإسلام المؤدلج الذي تطرحه الفصائل المتأسلمة كأيديولوجيا للحكم السياسي, وذلك بمثل ما كان فضحه للصهيونية وتعريته لها, يرتبط بما تنطوي عليه من تحويل اليهودية( كديانة) إلي أيديولوجيا سياسية; وبما لابد أن يترتب علي ذلك من إدانة وفضح ما يسعي إليه البعض من تحويل الإسلام( أو أي دين آخر) إلي ايديولوجيا يخوض معاركه السياسية تحت رايات قداستها.
فقد عاش الرجل عصرا عاصفا, وحين حط بسفائنه علي مرافئ الإسلام, بعد عقود من التطواف بين أمواج الأفكار والايديولوجيات التي تزاحمت علي سطح عصره, فإنه لم يحط عليها مدفوعا- من جهة- بضروب من اليأس والإحباط التي أورثته إياها أنهار دماء الملايين من بني البشر التي أريقت في حروب الايديولوجيات المتقاتلة, وبرغبته- من جهة أخري- في الإمساك بخشبة للخلاص( ولو حتي زائفا), بل جاءها مسكونا بوعي صقلته تجربته الغنية في التعاطي المنفتح مع تجارب العصر وأفكاره الكبري. ولأن السعي وراء الإنسان- كمشروع يقوم, في جوهره, علي الانفتاح والحرية- كان هو البوصلة الهادية للرجل في كل تطوافه, فإن إسلامه كان لابد أن يتسع لمثل هذا الإنسان; ومن هنا أنه جاء صوفيا وتأويليا لا ضفاف له ولا حدود; وأعني إسلاما يقوم- حسب قوله- علي الانفتاح, وعلي قبول( للآخر) لا يقتصر علي سائر فروع الإيمان الإبراهيمي( اليهودية والمسيحية), بل يمتد إلي إمكان حوار خصيب مع حكمة آسيا والهند واليابان. وهكذا فإنه يتأسي إسلام الشيخ الأكبر( محيي الدين بن عربي) الذي تنسد فيه الهوات بين كافة

الأديان والعقائد, وتلتئم فيه الفجوة بين الله والإنسان; وبما يعنيه ذلك من مغايرته الكاملة لإسلام الكتل الصاخبة في العالم العربي الآن. فإن هذه الكتل المسيسةلا تعرف إلا محض إسلام حرفي شكلاني يتكشف, لا عن روح الانفتاح والاستيعاب, بل عن ضروب من الفهم المنغلق الجامد, ويرفض قبول المختلف, ويمارس الاستبعاد والإقصاء لمن يخالفونه الرؤية, حتي ولو كانوا يشاركونه الانتماء إلي نفس الدين.وإذن فإنه لابد من التمييز بين إسلام( استيعابي) يتسع لكل ما يجعل الإنسان محوره من الأفكار والعقائد, وبين إسلام( استبعادي) لا مكان فيه إلا لمطلقات جامدة لا مجال في حضرتها لأي اختلاف أو مغايرة. ولعله يمكن القول إن الحديث عن إسلام جارودي, مع إسقاط هذا التمييز, إنما يقصد, لا المعرفة الحقة بالرجل وإسلامه, بقدر ما يقصد إنتاج خطاب دعائي يدعم الرؤي السياسية والايديولوجية لتيار يلح علي أن يتماهي مع الإسلام نافيا لغيره; وهو ما يتعارض بالكلية مع حقيقة أن الرجل قد نذر الجزء الأكبر من حياته الطويلة لفضح وتعرية هذه الرؤي والايديولوجيات المستبدة الغاشمة.

ولو أن المؤدلجين العرب يستوعبون حقيقة أن المنطق الذي تقوم عليه الايديولوجيات يكون واحدا, حتي وهي تتعارض وتتصادم, لكانوا قد أدركوا أن إدانة الرجل للصهيونية هي, في الآن نفسه, إدانة لنوع الإسلام, أو بالأحري الإسلاموية التي يرفعون لواءها. ويرتبط ذلك بحقيقة وحدة الأساس النظري الذي تقوم عليه كل من الصهيونية والإسلاموية رغم عدائهما الدامي; وبمعني أنه إذا كانت الصهيونية هي نتاج تحويل اليهودية( كديانة) إلي ايديولوجيا سياسية, فإن تحويل الإسلام إلي ايديولوجيا سياسية قد أنتج ما باتت الأدبيات تشير إليه علي أنه الإسلاموية( التي قال عنها جارودي إنها داء الإسلام). ولكن الايديولوجيا, وبكل ما يسكنها من الميول والتحيزات المضمرة, تأبي إلا أن تجعل الرجل الناقد للتركيبين الايديولوجيين البائسين معا, داعيا لأحدهما, ومعاديا للآخر.

يلزم التأكيد, إذن, أن الرجل لم يكتشف الإسلام بما هو هذا التركيب الإيديولوجي( المدعو بالإسلاموية), بل اكتشفه كتركيب حضاري بالمعني الأشمل. فالرجل لم يقصد أبدا الفرار من ايديولوجيا بعينها ليضع نفسه في قبضة إيديولوجيا أخري, بل كان يبغي الاستعاضة- كما قال في كتابه حوار الحضارات- عن هيمنة الغرب الثقافية المفروضة خلال أربعة قرون من الاستعمار بتجربة سيمفونية هي تجربة الثقافة العالمية الشاملة; والتي بدا له أن الإسلام يصلح مركزا لها, وبما يعنيه ذلك من أن الرجل يدرك في الإسلام ما لا يقدر القطاع الأغلب من المسلمين علي إدراكه.

فقد بدا لجارودي أن الغرب هو تكوين حضاري ينبني علي علاقة ما للإنسان بالطبيعة وبالمجتمع وبالله; وهي علاقة تقوم, في جوهرها, علي الهيمنة والإخضاع, وعلي النحو الذي تمخضت معه عن ظواهر تاريخية وايديولوجية استعبادية كالاستعمار والرأسمالية. ولعله بدا لجارودي أن سعيا إلي التحرر من تلك الظواهر الاستعبادية, لن يكون ممكنا من داخل التركيب الحضاري الغربي الذي أنتجها. ومن هنا تخليه عن الاعتقاد في أن مستقبل الخلاص الإنساني مرهون بانتصار الماركسية الإنسانية التي راح يفكر فيها بعد مراجعته القاسية للنسخة اللينينية الستالينية المشوهة منها, وألح, في المقابل, علي أن التفكير في مستقبل حقيقي للإنسانية يقتضي العثور مجددا علي جميع أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات, وفي الثقافات اللاغربية; والإسلام في القلب منها.

وهكذا فإن الرجل يفكر في الإسلام بما هو قطب الرحي في سيرورة خلاص الإنسانية, وليس بما هو ايديولوجيا لا تكتفي بإهدار الإنسان, بل تؤول- وللمفارقة- إلي إفقار ذات الإسلام.

## -6-

تحولت الدعوة إلى عودة اليهود المصريين إلى مصر، إلى مادة للاحتراب السياسى (بل وحتى الهزلى) بين شرائح النخبة المصرية المتنابذة. وإذا كان الباب قد انفتح - رغم كل شىء - أمام بعض الكتابات الرصينة التى سعت إلى التحاور مع هذه الدعوة، بالجدية الواجبة، فإن هذه الكتابات قد ركزت، فى معظمها، على الجوانب التاريخية المتعلقة بخروج اليهود (الثانى) من

مصر، وأهملت السياق الفكرى الذى تحقق ضمنه هذا الخروج. وإذا كانت «المسألة اليهودية» - التى شغلت الفكر الأوروبى الحديث - هى السياق الفكرى للخروج اليهودى الحديث، على العموم، فإن حديثاً فى الشأن اليهودى، من دون الوعى بها، يبقى ثرثرة من غير طائل. فقد فرضت جملة عوامل معقدة على اليهود أن يكونوا إحدى مشكلات عصر الحداثة، وأعنى من حيث بلغوا هذا العصر، وهم يحملون على ظهورهم تاريخاً طويلاً حدد لهم وضع الجماعة التى وجدت نفسها تقوم - فى إطار النظام الإقطاعى الوسيط - بوظائف وأدوار يستنكف غيرها عن القيام بها، ولكنها تبقى وظائف ضرورية، ولا يمكن للمجتمع الإقطاعى الاستغناء عنها. وبالطبع فإن التاريخ الطويل من الاختصاص بممارسة تلك الوظائف كان لابد أن يؤدى - لا محالة - إلى أن تستبطن هذه الجماعة منظومة القيم والعادات الثقافية التى تقترن بهذه الوظائف، وإلى الحد الذى تكاد معه تصبح محدداتٍ لطرائقها فى التفكير والتعبير والسلوك. فالإنسان - فرداً أو جماعة - لا يتشكَّل تفكيراً وسلوكاً فى الفراغ، بل ضمن سياق يفرض عليه شكل حضوره. وبالطبع فإن ذلك يعنى سقوط الفكرة التى تقول إن ثمة «طبيعة خاصة» لجماعة ما هى التى تحدد لها شكل حضورها فى العالم، حيث إن السياق التاريخى الشامل الذى يتطور وجود الجماعة داخله هو المحدد لشكل حضورها.

ولأسباب ترتبط بطبيعة الظهور التاريخى المبكر للجماعة اليهودية، فإن الأنشطة «التجارية والربوية» كانت هى الأنشطة التى برزت فيها تلك الجماعة، ومن دون أن يعنى ذلك أن اليهود لم يمارسوا غيرها على مدى التاريخ. وفقط فإن تركيز اليهود على ممارسة تلك الأنشطة بالذات هو الذى يقف وراء ظهور ما يُسمى بالمسألة اليهودية، بكل ما أثارته - ومازالت - على صعيد الفكر والسياسة. إذ يبدو أن الظهور المبكر لليهود، على مسرح التاريخ، كجماعة من البدو العبرانيين الرحَّل هو الذى يقف وراء اختصاصهم، أكثر من غيرهم، بالأنشطة التجارية والربوية التى تعتمد، وبشكلٍ أساسى، على التنقُّل والتجوال. والحق أن الجماعات ذات الأصل الرعوى المترحِّل تبقى الأكثر استعداداً للانهماك فى النشاط التجاري.

ولعل الأمر لا يقف، فحسب، عند مجرد سياق التشكُّل المبكر لليهود كجماعة من البدو العبرانيين الرحَّل، بل ويرتبط بما لاحظه بعض علماء الاجتماع الدينى (المتأثرين بأفكار الألمانى ماكس فيبر) من أن الدين اليهودى ذاته قد ساهم فى جعل اليهود أقلية تعمل بالتجارة والربا، وذلك من حيث لا يركز هذا الدين على العالم الآخر، ولا يركز على الزهد فى الدنيا، كما أن الدارس للتلمود يكتشف أنه يتحدث عن التجارة باعتبارها أشرف المهن، وعن الإقراض باعتباره هدية من الله لليهود.

وبالطبع فإن ذلك كان لابد أن يؤدى إلى تثبيت صورة «اليهودى المرابى» فى المجتمعات التى عاش فيها اليهود، وهى صورة سلبية مرذولة، تجر على صاحبها الكراهية والاضطهاد.

ولقد ترتب على ذلك أن أخذ اليهود وضع الجماعة الطفيلية التى تتعلق على «جسد» المجتمع، ولكنها تبقى غريبة عن «روحه»، وقد أعطى ذلك لليهودى وضع من «يسكن» فى المجتمع بجسده، ولكنه لا «ينتمى» إليه بروحه، فبدا أشبه بالإنسان المُعلَّق فى الهواء، فلا يندمج فى المجتمع، ولا ينفصل عنه، بل يحيا فى منطقة «المابين»، أو فى المنزلة بين المنزلتين. وحتى كساكن بجسده فى المجتمع، فإنه قد اختار الإقامة فى معازل الجيتو، ليؤكد انفصاله وعزلته.

وهكذا فإنه قد ظل يعيش بإحساس أجداده الغابرين، وأعنى إحساس العابر (اللامنتمى)، أو غير المقيم. وإذا كان الرب (إله العهد القديم) قد وهب أجداده أرضاً يستقرون عليها، فإنه - ورغم تنائى الزمان والمكان - قد ظل يحمل ولاء غامضاً لهذه الأرض البعيدة، وهو ما فاقم من عزلته عن محيطه. ولقد كان ذلك كله - وبالتضافر مع حقيقة أن مسيحية المجتمعات، التى عاش اليهود بين ظهرانيها، قد جعلتها تحمل عداء تقليدياً لهم، بسبب ما تنسبه إليهم من تلوّث أيديهم بدم المسيح - هو الأصل فى كل التوترات التى أدت إلى ظهور «المسألة اليهودية»، التى كانت عنواناً

على أن اليهود، فى المجتمعات الأوروبية، قد أصبحوا مشكلة لابد من حل لها.
ولقد تبلور التفكير فى حلول للمسألة اليهودية فى اتجاهين، مضى (أولهما) - وهو الحل التنويرى - نحو إخراج اليهود من العصور الوسطى، عبر تخليص اليهودية من إرثها الأسطورى المتعلق بالعودة إلى أرض الميعاد، وتحويلها إلى ديانة أخلاقية روحية، ونبذ أى جانب يتعارض مع العقل منها، وفصل الدين اليهودى عما يُسمى بالقومية اليهودية، ودعوة اليهود إلى الاندماج فى المجتمعات التى يعيشون فيها، وأن يكون ولاؤهم لبلدانهم، وليس لقوميتهم الدينية المُتخيلة. ولقد استقرت السيادة لهذا الطرح على مدى أكثر من قرن، حتى نهايات القرن التاسع عشر التى شهدت تبلور الحل الصهيونى للمسألة اليهودية، الذى تستقر له السيادة حتى الآن، رغم وفائه لتقاليد العصور الوسطى. حيث ينبنى على تحفيز المواريث الأسطورية فى اليهودية، وربط الدين اليهودى بالقومية والأرض، ودعوة اليهود للعودة إلى جبل صهيون، وإلى أن يكون ولاؤهم للأرض الموعودة القديمة، وليس للبلدان التى يعيشون فيها. وباختصار، فإنه يقوم على أن تجاوز المأزق اليهودى لن يكون إلا بالعودة إلى الماضى ما قبل الحديث، وذلك فيما يقوم الحل التنويرى على ضرورة أن يكون اليهود جزءا من الحداثة الحاضرة. ورغم معاداته لروحها - وذلك من حيث يقوم على استدعاء حلول الماضي، وإدارة الشأن السياسى والاجتماعى لليهود بالدين، فإن الحداثة الأوروبية قد انحازت للحل الصهيونى لما يقدمه من خدمة لسياساتها الاستعمارية فى الشرق الأوسط.
لكن الغريب، حقاً، ألا يدرك دعاة الإسلام السياسى أنهم - وببنائهم لخطابهم على استدعاء حلول الماضي، وإدارة الشأن السياسى بالدين - إنما يدعمون استمرار الحل الصهيوني، على نحو لا يملكون معه القدرة على وضع نهاية له. لذا لزم التنويه.

# أزمة واقع أم أزمة خطاب

1- أزمة واقع أم أزمة خطاب — جريدة الشروق
16/1/2011
2- المصريون بين زخارف الحداثة وبراقع القداسة — الأهرام
23/2/2012
3- في مرحلة ما قبل المعرفي في مصر
21/7/2011
4- في أخطاء النخبة وخطاياها
14/6/2012
5- النخبة والتفكير العقيم — 7/2/2013
6- في ذكرى طه حسين: رمزيتي البحر والصحراء
13/11/2011

# -1-

تدخل مصر ــ ومعها العرب ــ إلى العقد الثانى من القرن والألفية، كما دخلت ليس فقط إلى هذا القرن، بل وإلى القرن الذى سبقه، وهى على نفس الحال من التوعك والشحوب والوهن، الذى راح يتفاقم ــ مع استمرار البؤس ــ إلى حالة من التمزق والتآكل تغذيها موجات متوالية من العنف الناعم والخشن. وإذ يأسف المرء لما آلت إليه الأوضاع من مجابهات دامية بين مكونات التركيب الفسيفسائى للمجتمعات العربية، فإن الأمر ينبغى أن يتجاوز مجرد الأسف على هذا الذى يجرى إلى محاولة فهمه والوعى بما ينتجه فى بنية الثقافة ونظام العقل السائد فى حقلها. فإنه لا يمكن أبدا رفع الغمة إلا إلا بالوعى لما يؤسس لها فى عقل الأمة. ولسوء الحظ، فإن هذا ما لا يتجه إليه الفكر فى الأغلب.
ففى حالة مصر التى تقدم نموذجا دالا للحال فى العالم العربى بأسره، لا يفعل المثقفون مع كل موجة عنف، إلا أن ينهمكوا فى صلوات جنائزية لا تنتهى، يرددون خلالها الأناشيد المعادة والتراتيل المكرورة التى لا تتجاوز أبدا سطح الحدث إلى ما يخفيه ويضمره. فليس ثمة على الدوام إلا الحديث المعاد عن الأزمة التاريخية والاجتماعية والنفسية التى تأخذ بخناق أجيال بائسة لم تجد سوى العنف مخرجا من حصارها، وهو كلام صحيح أضيف إليه ــ هذه المرة ــ تآمر الخارج، لكنه يقف عند سطح الواقع لا يتجاوزه إلى ما يرقد تحته من خطاب كامن ينتظم كل ما يحدث على السطح. ولعل الأمر يبدو، هكذا، أقرب إلى مجرد التطهر وإبراء الذمة، منه إلى السعى الجاد لإزاحة الغمة. وتتأتى المشكلة هنا، ليس فقط من أن الوعى يعجز ــ والحال كذلك ــ عن الإمساك بالخطاب الثاوى فى العمق بما هو الجذر المتخفى للأزمة، بل ومن كونه ــ وهو الأخطر ــ يظل يلتمس منه حلول أزماته، وبما يعنيه ذلك من استمراره فاعلا من وراء الأقنعة التى يتخفى خلفها. وأما أن هذا الخطاب هو أصل الأزمة وجذرها، فمرده إلى أنه خطاب فرض إكراهى لتراكيب وتواليف إيديولوجية جاهزة على واقع لا يراد منه إلا أن ينصاع لها، باعتبار أنها الحلول الوحيدة القادرة على إخراجه من أزمة جموده وتخلفه. وضمن سياق هذا الفرض الإكراهى القسرى للحل الجاهز على الواقع، فإنه لا خلاف بين الليبرالى (الذى كأنه أحمد حسن الزيات) الذى راح يستصرخ زمانه، مع نهاية أربعينيات القرن المنصرم، أن ينجب «مصلحا متسلطا» يقدر «بالسيف فى يده» على تحقيق ما عجزت ليبراليته الناعمة عن تحقيقه، وبين العلمانى (الذى كأنه سلامة موسى) الذى أعلن أنه «لا يتصور نهضة عصرية لأمة شرقية، ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور والنظرة العلمية للكون»، وبين صاحبهما السلفى (الذى تعددت أصواته وتباينت وجوهه) والداعى إلى أنه «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». وهكذا الكل حامل للحل الجاهز فى يده، وليس على الواقع إلا أن ينصاع ويذعن، وإلا فإن السيف هو البديل.

وليس من شك فى أن خطابا لا يعرف إلا محض هذا الفرض الإكراهى لحلوله الجاهزة على الواقع لايمكن إلا أن يكون الأصل فيما تكاد تغرق فيه المجتمعات العربية من عنف تتدرج أشكاله بين الناعم (الصامت) والخشن (الصارخ).

رغم ما يبدو للمراقب من الانقسام الراهن للنخبة المصرية بين شرائح تتبرقع بالقداسة, وأخري تتلفح بالحداثة, فإن نظرة أعمق علي ما يرقد تحت السطح تكشف عن أن الكافة, من المتبرقعين بالقداسة والمتلفحين بالحداثة, يقفون معا تحت مظلة ذات الخطاب الذي يتنكر للجمهور ويروم إقصاءه, فإن من راحوا يرفعون- ليلة تنحي مبارك- شعار الله وحده هو الذي أسقط النظام لايختلفون عن أقرانهم الأسبق الذين جعلوا محمد علي( باشا) هو باني مصر الحديثة; وبما يفهم منه أن الجمهور لم يكن حاضرا كفاعل لا في الإسقاط, ولا في البناء.
وبالطبع فإن ذلك لا يعني أن الجمهور كان غائبا بالكلية, وإنما يعني فقط أنه لم يكن حاضرا كفاعل حقيقي أي كذوات تفعل وتقرر لنفسها, بل كفاعل مجازي أي كآدوات يفعل بها غيرها, وهكذا فإنه كان علي المصريين الذين دخلوا القرن التاسع عشر وهم أدوات الباشا التي يبني بها مصر الحديثة, أن يدخلوا القرن الحالي وهم أدوات الله التي أسقط بها نظام مبارك; وبما يعني أن شيئا لم يتغير في وضعهم للآن, وفي المرتين, فإن ذلك كان يحدث, وللمفارقة, عقب ثورة كبري يقومون بها ضد طاغية أرهقهم باستبداده وفساده, ولقد كانوا يثورون من أجل أن يكونوا ذواتهم, ولكن نخبتهم خذلتهم وشاءت لهم أن يكونوا أدوات بأيدي غيرهم.
ورغم أن ذلك يرتبط, علي نحو مباشر, ببلورة النخبة( الحديثة) لخطابها بقصد خدمة المشروع السياسي لدولة محمد علي باشا; الذي لم يكن يريد جموع المصريين إلا كأدوات يبني بها حلمه الطموح, فإنه يبقي أن لهذا الخطاب, فضلا عن ذلك, أصوله المتوارثة المتجذرة في بناء ثقافة أقدم يختلط فيها السياسي بالديني أو حتي يتخفي خلفه. ولعل نخبة الباشا لم تكن لتقدر علي جعل المصريين محض أدوات لدولته, لولا أنها اتكأت علي ذلك الأصل المتوارث القديم الذي يتمثل في قاعدة الفاعل الأوحد التي هيمنت- لسوء الحظ- علي بناء الثقافة التي سادت في الإسلام, واستحالت عبرها إلي معتقد ديني, وإذا كان شيئا في وضع المصريين لن يتغير ما لم يتحولوا من أدوات إلي ذوات, فإن ذلك لن يحدث إلا عبر زحزحة الحضور المهيمن لقاعدة الفاعل الأوحد التي لا يؤثر اختلاف الفاعل فيها- الذي هو الله عند فريق, والباشا أو حتي الجنرال عند آخرين- علي سطوة تحديدها لبناء الخطاب القائم للآن; والذي هو خطاب البرقعة بالقداسة أو الزخرفة بالحداثة, وهكذا فإن ثمة خطابا واحدا ينتظم الممارسة الواقعية لكل شرائح النخبة المصرية, علي الرغم مما يقوم بينها من اختلاف المنطلقات والتوجهات الإيديولوجية; وهو خطاب ينبني علي الإقصاء الكامل للناس الذين لا يسمح لهم بالحضور إلا كمحض أدوات يفعل بها الواحد, وبالطبع فإن شيئا لن يتغير في مصر حقا, من دون زحزحة هذا الخطاب; وبما تعنيه تلك الزحزحة من إدخال الناس إلي الفضاء العام كفاعلين حقيقيين.
ولعل مرويات التاريخ لم تقصد بما حفظته من توجه أحدهم بخطابه للحسن البصري قائلا: يا أبا سعيد...هؤلاء الملوك( الأمويون) يسفكون دماء المسلمين ويأكلون أموالهم ويقولون: إنما أعمالنا تجري علي قدر الله, إلا الكشف عن الدور السياسي الفظ لقاعدة الفاعل الأوحد. فلقد بدا لملوك بني أمية أنه ليس من سبيل لإطلاق أيديهم في دماء الناس وأموالهم إلا عبر التخفي وراء ما قالوا أنه قدر الله الذي جعلوا أنفسهم أدوات لتفعيله, وإذ أدرك الشيخ البصري النابه ما ينطوي عليه ذلك من سعي هؤلاء الملوك إلي التحلل بذلك من مسئوليتهم عن أفعالهم الباطشة, فإنه راح يواجههم بردها إليهم كفاعلين حقيقيين لها, ونافيا عنها أن تكون قدر الله; الأمر الذي أزعج عبدالملك بن مروان فراح يحشد فقهاءه للرد عليه, ولقد بدا أن هؤلاء لم يجدوا ما يردون به علي الرجل إلا بالمزايدة علي إيمانه بدعوي أنه لا فاعل إلا الله, لكن الرجل لم ينخدع بما يطفو علي سطح تلك الدعوي من تزيد إيماني وراح يقرأ ما يرقد تحت سطحها من السعي إلي تبرئة الملوك من أفعال البطش بردها إلي الله كفاعل لها; وذلك بما هو الفاعل الأوحد, ولعله أدرك أن قاعدة الفاعل الأوحد لا تؤدي فحسب إلي كسر قانون العدل علي الأرض( حيث لا حساب علي بطش أو ظلم), بل تؤدي إلي تشويه بهاء الله وجلاله.
وإذ لا يقف المضمون السياسي لقاعدة الفاعل الأوحد عند مجرد تحصين الطغاة, بل يتجاوز إلي طرد الناس من ساحة الفاعلية علي العموم; وعلي النحو الذي يترسخ معه حضورهم كمحض

أدوات للفاعل الأوحد; الذي هو المتسلط( ولو كان متخفيا وراء الله), فإن الصعود السياسي الراهن للإسلاميين في العالم العربي يفرض ضرورة فضح هذا المضمون المتخفي لتلك القاعدة; وذلك ابتداء من أنهم الأكثر إستحضارا لمجرد الوجه الديني لها, وساكتين- عن وعي أو لا وعي- عن هذا المضمون التسلطي لها, ويرتبط ذلك بحقيقة أنه من دون الوعي بهذا المضمون المتخفي, فإن تحصين الطغاة وطرد الناس من ساحة التأثير والفعل سيصبح دينا يتعبد الناس به الله, وهنا يقوم المأزق الذي يجابه صعود الإسلاميين الراهن; وأعني من حيث أنه لن يكون بمقدورهم- مع غياب هذا الوعي- إلا إعادة إنتاج الاستبداد مرة أخري, ومن دون أن يؤثر في ذلك أنه سيكون معهم متبرقعا بأستار القداسة, بعد أن كان مزركشا- مع سابقيهم- بإكسسوارات الحداثة.

# -3-

يكشف مستوي الجدال والمناظرة المحتدمة في الفضاء المصري الراهن, عن حقيقة أن مصر تعيش في إطار ما يمكن اعتباره مرحلة ما قبل المعرفي وأعني بها تلك المرحلة التي ينحبس فيها الناس داخل صناديق انتماءاتهم وتحيزاتهم الأيديولوجية والدينية والمذهبية. وضمن سياق هذا الانحباس. فإن الناس لا يعجزون, فحسب, عن رؤية ما يقع خارج الصناديق الايديولوجية والمذهبية التي يحبسون رؤوسهم داخلها, بل- والأهم- أنهم لا يقبلون التفكير في جملة المفاهيم والتصورات المضمرة التي يقوم عليها بناء ما يتحيزون له من إيديولوجيات ومذاهب, باعتبار أنها من قبيل المطلقات التي تعلو علي أي تفكير. والملاحظ أن العقل حين ينحبس وراء تلك الأسوار الحصينة, لا يكف عن السعي إلي إكراه الواقع, بدوره, علي الانحباس معه وراءها.
وإذ يبدو, هكذا, أن مرحلة ما قبل المعرفي التي تسود الفضاء المصري الراهن, لا تقدم إلا عقلا منحبسا وراء أسوار الأيديولوجيا بأطيافها المختلفة( وأعني علماوية ودينية ومذهبية وغيرها) من جهة, وواقعا يراد له أن ينحبس, بدوره, وراء تلك الأسوار من جهة أخري, فإنه لا سبيل لتحرير كل من العقل والواقع إلا عبر الإشتغال المعرفي علي المفاهيم والتصورات التي يقوم عليها بناء الأنظمة الأيديولوجية والمذهبية التي تتقارع علي سطح الواقع المصري الراهن. ومن حسن الحظ أن إشتغالا معرفيا علي معظم المفاهيم والتصورات والإفتراضات المضمرة التي يؤسس عليها البعض أبنية يريد لها أن تحدد معالم المسار السياسي والإجتماعي لمصر, إنما يكشف عن كونها أضعف من أن تكون أساسا لبناء راسخ; وأعني من حيث تبدو جميعا أضيق من أن تستوعب حركة الواقع, وأعجز- بالتالي- من أن تقدم حلولا ناجزة لمشكلاته الجاثمة.
ولعل مثالا للضلال الذي تمارسه الإيديولوجيا علي الوعي يتبدي في المقاربة الراهنة لخطاب التيار السلفي في مصر; وأعني من حيث ما تقدمه تلك المقاربة من صورة للخطاب تتعارض بالكلية مع الصورة التي تقدمها المقاربة المعرفية له. فإذ تقدم الإيديولوجيا صورة لخطاب يتسع لتباين الرؤي وتعدد الآراء, وإلي حد ما يجري الترويج له من أنه قد يكون للداعية السلفي في القاهرة زقولا في مسألة بعينها يختلف عن قول الداعية السكندري فيها, فإن المقاربة المعرفية تقدم, في المقابل, صورة لخطاب يقوم نظامه الباطن علي التفكير المقيد بأصل مسبق; وهو أصل يتم تضييقه علي نحو كامل, وبما يعنيه ذلك من إنغلاق الخطاب وجموده. وإذن فإنه التناقض بين صورة تقدمها الإيديولوجيا يتميز فيها الخطاب بالإتساع والرحابة, وبين ما يقدمه التحليل المعرفي من صورة يتسم فيها الخطاب بالضيق والجمود. وإذ تكون العبرة في تحليل الخطاب, بما يقدمه الإشتغال المعرفي علي نظامه العميق, وليس بما تقدمه الإيديولوجيا التي تجري علي سطحه بنفعيتها وإنتقائييها, فإنه يمكن القول بأن ما يجري من التركيز علي الإختلافات الجزئية بين دعاة الخطاب السلفي هو محض حيلة إجرائية تقصد, عبر التغطية علي نظامه المعرفي المغلق, إلي نسبة ما ليس فيه, من المرونة والديناميكية, إليه. وبالطبع فإنه لا شئ وراء نسبة المرونة والديناميكية إلي الخطاب, أي خطاب, إلا القصد إلي مكاثرة المؤمنين والأتباع; وبما يتبع ذلك من تحقيق الهيمنة والإنتشار. وإذ لا سبيل إلي تحرير الناس من زيف الصور التي تقدمها الإيديولوجيا

للخطابات المتصارعة في الفضاء المصري الراهن, إلا عبر إنتاج معرفة منضبطة بها, فإن الخطاب السلفي يقوم- بحسب مصادره التأسيسية- علي خطاطة معرفية بسيطة تنطلق من أنه لا تفكير إلا إبتداء من أصل يجب الرجوع إليه; وهذا الأصل هو النص الذي يشتغل- علي قول أحد الآباء المؤسسين للخطاب- بمجرد زالتلاوة ونص التنزيل, وليس بتفسير وتأويل. ويربط الخطاب رفضه للتأويل بأنه قول بالظن والهوي, لم يأمر به النبي. تلكم إذن هي خطاطة السلف نص بلا تأويل...وواقع لابد من أن ينحشر داخله. وإذ يبدو, والحال كذلك, أنه لا مجال لتوسيع النص بالتأويل, ليستوعب حركة الواقع التي تتسع بإطراد, بقدر ما هو السعي إلي تضييق الواقع ليقبل الإندراج تحت لفظ التنزيل, فإنه لا يبقي إلا أن تكون الأيديولوجيا, ولا شئ سواها, هي مصدر الإدعاء بمرونة مثل هذا الخطاب وديناميكيته.

والحق أن التأويل ليس قولا بالظن, بحسب ما يروج دعاة السلفية, بقدر ما هو السعي إلي إنتاج معني الآية القرآنية عبر ربطها بمحددات سياقية( منها سياق تنزيلها, والسياق النصي الذي يشملها, وسياق كل من الواقع والعقل معا). وللمفارقة فإن القرآن نفسه يؤكد علي ضرورة تلك المحددات السياقية لأي عملية فهم. ويأتي المثال الأبرز علي ذلك من قصة موسي والخضر التي يبدو موسي فيها عاجزا عن إستيعاب أفعال الخضر( من خرق السفينة وقتل الغلام وهدم الجدار) إلا عبر ردها إلي سياق أشمل تكتسب فيه تلك الأفعال دلالتها ومعناها التي يصبح موسي قادرا علي إستيعابها). وهكذا فإن الإدعاء السلفي بأن النبي لم يأمر بالتأويل يتعارض مع جوهر الدرس القرآني الذي يؤكد ضرورة ربط الحدث الجزئي بسياق أشمل يكتسب فيه دلالة مغايرة; والذي لا يعني إلا التأويل.

والحق أن الإنحياز السلفي للتعامل مع القرآن بمنطق التنزيل علي حساب منطق التأويل لا يعني إلا الإنحياز للجزئي علي حساب الكلي في القرآن. فإذا كان أهم ما يميز القرآن كتنزيل أنه قد تنزل كآيات متفرقة علي مدي أكثر من عشرين عاما, فإن الإلحاح السلفي علي التعامل مع القرآن بنص التنزيل لا يعني إلا التعامل معه كآيات متفرقة, تنتج فيه الواحدة منها دلالتها في إنفصال عن غيرها, وليس ضمن سياق أكبر ترتبط فيه مع غيرها من الآيات; وذلك علي النحو الذي يتحدد فيه معناها بحسب نوع وإتجاه الحركة الكلية لهذا السياق.

حقا قد يستدعي داعية السلفية آيات أخري لتأكيد ما يريد من الآية التي يشتغل عليها أن تنطق به. وهكذا فإنه يستدعيها لتقف فقط إلي جوار الآية التي يشتغل عليها, وليس لكي تتفاعل أو تتحاور معها علي النحو الذي قد يؤدي إلي إعادة توجيه معناها في غير إتجاه ما تنطق به, وهي معزولة عن سياق تفاعلها مع غيرها. وإذن فإنه الإستدعاء ضمن منطق زالتجاورس الذي هو منطق تثبيت للدلالة, وليس ضمن منطق التفاعل والتحاور الذي هو منطق تفجير الدلالات المكتنزة الكامنة. ولعل مثالا لبؤس تلك المقاربة السلفية التي تنتج فيه الآية, أو الآيات, دلالتها منفردة, يتجلي في القراءة السلفية لآيات الرقيق والإماء وملك اليمين, والتي راح أحد مشاهير دعاة السلفية يري فيها سبيلا لخروج المسلمين من أزماتهم الإقتصادية الخانقة. فإنه ليس مطلوبا من المسلمين- حسب داعية السلفية الكبير- إلا تفعيل آيات الغزو والإسترقاق وسبي الذراري والإماء, والذين سوف تكفي حصيلة بيعهم- أو حتي تحريرهم- لا لحل مشكلاتهم فقط, بل ولنقلهم إلي حال العيش المترف الرغيد. ومع صرف النظر عن أن الرجل لا يفعل إلا أن يستعيد, ليس من الإسلام, بل من أعراب ما قبل الإسلام ذاكرة إقتصاد زالغزوس الذي يري فيه الحل لمشكلات المسلمين الراهنة, فإن ما يبدو من الإستحالة الكاملة لتلك الممارسة التي يقترحها الرجل في إطار التطور الراهن للإنسانية, لمما يؤكد علي بؤس المقاربة السلفية التي يبدو وكأنها قد نذرت نفسها لإظهار تناقض القرآن مع ما بلغه مسار التطور الإنساني الراهن. والحق أن منطق السلفية القاضي بالتعامل مع القرآن بنص تنزيله, لابد أن يئول- شاءوا أم أبوا- إلي ضرورة النضال من أجل رد العالم إلي الحال التي كان عليها وقت التنزيل. فإذا كان القرآن قد تنزل بأحكام حول الرق مثلا, وأدي التطور الإنساني إلي تعطيل إشتغالها, فإن داعية السلفية, وبسبب إصراره علي قراءة آيات الرق معزولة عن سياق تتفاعل فيه مع غيرها, وعلي نحو يتم فيه توجيه معناها في إتجاه مغاير لما تنطق به في عزلتها وفرادتها, يلح علي تفعيلها في جزئيتها, حتي لو إقتضي الأمر ردا للعالم إلي الحال التي كان عليها وقت نزول تلك الأحكام.

وهنا فإنه إذا كانت آيات الرق في جزئيتها تحيل إلي دلالة إستعبادية ترتبط بالسياق الذي كانت

تعيش فيه المجتمعات القديمة. وأنماط الإنتاج السائدة فيها, فإن ربطها بغيرها من آيات يبدو فيها تحرير البشر, علي العموم, قصدا قرآنيا كليا سوف يؤدي إلي إعادة توجيه دلالة تلك الآيات علي نحو ينقذ القرآن من وصمة اللا إنسانية. يبدو, إذن, وكأن كلا من القرآن والإنسانية في حاجة للخلاص من القبضة السلفية; وهو ما لن يكون ممكنا إلا عبر التجاوز بمصر من مرحلة ما قبل المعرفي التي تعيش فيها.

# -4-

عملا بمنطق إبراء الذمة, فإن شرائح النخبة المتغلبة في مصرلا تكف عن إعلان براءتها من أي مسئولية عن الارتباك والتردي الحاصل في قلب المشهد الراهن, وذلك لتلقي بالتبعة كاملة علي كاهل غيرها, ومن دون أن تعترف بنصيب لها( ولو محدود) في هذا التأزم.والحق أن تفكيرا ينطلق من الوعي بأن دور النخبة, علي العموم,إنما يتجاوز مجرد الانشغال( الآني) بالجوانب الإجرائية من الممارسة السياسية إلي التركيز علي القيم التي تؤسس( في الآجل) لممارسة ديمقراطية تتميز بالثبات والرسوخ, ليكشف عن أن مقدار مسئولية هذه الشرائح النخبوية المتغلبة( بقوة الحناجر وأناقة اللباس)عن التأزم الراهن. إنما يتجاوز كل ما يمكن نسبته إلي الأطراف الأخري من الفاعلين علي الساحة, كالمجلس العسكري مثلا. لا يعني ذلك, بالطبع, أنه ليس لغير النخبة أي نصيب من المسئولية عن الارتباك الحاصل, بقدر ما يعني وجوب أن تقر بدورها الحاسم في البلوغ بالأزمة إلي ما وصلت إليه, مما ينذر بأوخم العواقب علي مسار التحول الديمقراطي في مصر; وأعني من حيث إن هذا الإقرار يمكن أن يكون مقدمة لتحول في رؤاها وسلوكها علي النحو الذي قد يسمح بإعادة ترتيب المشهد في اتجاه أكثر رشدا وإيجابية.

وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان حجم المسئولية( عن مسألة ما) يتحدد بفداحة ما يترتب علي التفريط فيها من أخطار, فإن ما يترتب من الأخطار علي إهمال تأسيس الفضاء الذهني والنفسي والسلوكي لممارسة ديمقراطية راسخة( والذي هو عمل النخبة الرئيس), إنما يتجاوز بكثير كل ما يمكن أن يترتب علي فساد الإدارة الإجرائية للمجلس العسكري للترة من خلع مبارك للآن. ففضلا عن أن فساد الإدارة الإجرائية يعد, هو نفسه, فرعا لأصل هو تشرذم النخبة وهشاشة وعيها, فإنه فيما يؤول فساد هذا الإجراء إلي التعويق الجزئي لمسار التحول الديمقراطي, فإن إهمال تأسيس الفضاء الذهني والنفسي والسلوكي المؤسس للديمقراطية سوف يؤدي إلي تعويق هذا المسار كليا. ولسوء الحظ, فإن هذا الإهمال للتأسيسي هو ما يغلب علي ممارسة النخبة التي لاتزال تتعامل مع الجمهور كأداة لحسم الصراع بين شرائحها المتناحرة, وذلك عبر الاكتفاء بتهييجه وحشده, ومن دون أن تنشغل بالإعداد الذهني والنفسي والسلوكي لهذا الجمهور علي النحو الذي يسمح بترسيخ الأسس لممارسة ديمقراطية حقة.وهكذا فإن الجمهور لم يزل حاضرا في وعي النخبة كمحض أدوات تتلاعب بها عبر منطق التهييج والإثارة, ولم يسمح له بالارتقاء- عبر تنوير وعيه- إلي مقام الذوات التي لابد من احترام اختياراتها. ولسوء الحظ, فإنه إذا كان يمكن التمييز في تركيب هذه النخبة بين أجنحة تتبرقع بالقداسة, وأخري تتلون بالحداثة, فإنه ليس من فارق بينهما أبدا, بخصوص هذا الموقف من الجمهور.

إنهم, مثلا, يدعون هذا الجمهور لممارسة حقه في الانتخاب, وما أن تأتي النتائج بما لا يريد البعض ويشتهي, فإنه يصرخ رافضاومنددا. بل إن ثمة من مضي إلي استباق النتائج, معلنا رفضه للعملية الانتخابية برمتها إذا جاءت نتائجها بمن لا يريد. وداعيا جمهوره( الذي يتعامل معه بمنطق التابع مفتول العضلات, وليس الشريك العارف لفضيلة التفكير) إلي الاستعداد للاحتشاد في الشوارع والميادين إلي حين إلغاء النتائج التي لا يتقبلها سيادته.ولسوء الحظ فإن هؤلاء, وعلي طريقة نخبتهم. كانوا يؤثرون( العاجل)المتمثل في الحصول علي بعض الكسب الذي لا يدوم, علي( الآجل)الذي يتمثل في تربية الجمهور علي ضرورة احترام الإرادة التي يعبر عنها مبدأ الانتخاب. وحتي علي فرض أنهم يرون هذه الإرادة غير حرة, بل وليدة إكراه من نوع ما, فإن عليهم أن يناضلوا من أجل تحريرها, لا أن يعترضوا عليها, لأن ذلك وحده هو مايسمح بالتأسيس

لممارسة ديمقراطية حقة. حيث الشعوب التي لا تملك تقاليد ديمقراطية راسخة تكون في حاجة إلي ضروب من التربية التي تتعلم فيها من نخبها كيف تمارس ديمقراطيا. وبالطبع فإنها, وككل تربية, مما لا يمكن أن تكتفي فيها النخبة بالثرثرة بحلو الكلام, بل إن عليها أن تضرب فيها المثل لشعوبها بالسلوك والأفعال. وضمن هذا السياق, فإنه يلزم القول إن الاعتراض علي أحكام القضاء لا يمكن أن يكون مما يضرب به المثل لشعب يراد تربيته ديمقراطيا. لكن النخبة السعيدة لا تكف عن اقتراف الخطايا, وبدلا من أن تدرك أن منظومة ديمقراطية راسخة إنما تحتاج إلي تربية الجمهور علي احترام القضاء وعدم الاعتراض علي أحكامه من غير الطريق الذي رسمه القانون, وعلي ترسيخ مبدأ استقلاله, والدفاع عن هذا الاستقلال ضد كل ما يتهدده, فإنها لا تتورع, حين يتراءي لها أن في الاعتراض علي هذه الأحكام ما يمكن استثماره سياسيا, عن تهييج الجمهور وتعبئته وحشده, ودعوته إلي محاصرة المحاكم والهتاف ضد القضاة, والمناداة بإلغاء الأحكام وإبطالها. وحين يدرك المرء استحالة إبطال الأحكام علي النحو الذي يريده الجمهور الهائج( وهو ما تعرفه النخبة طبعا), فإنه لا يكون من قصد لذلك كله إلا التأثير علي ما يتوقع صدوره من أحكام قد لا ترضي عنها بعض الأطراف. وهنا أيضا, فإنها تظل علي وفائها لطريقتها في إيثار( العاجل) علي( الآجل); وهي الطريقة التي تمثل ـ وليس أي شئ آخر, تهديدا جديا لمسار التحول الديمقراطي في مصر.

وضمن سياق الأخطاء, أو حتي الخطايا, يأتي تجاهل النخبة أو جهلها بحقيقة أن الشعوب تحتاج في مراحل التحول الديمقراطي إلي وجوب إشاعة ممارسة سياسية توافقية, لا تنافسية; ليس فقط لما قد يؤدي إليه التنافس, مع غياب تقاليد ديمقراطية راسخة, إلي مفاقمة مخاطر الانقسام والتشظي, بل من أجل ما يؤدي إليه التوافق من تربية الجمهور علي فضائل عدم السماح لفصيل سياسي بالانفراد بالمجال السياسي وحده, وقبول الآخر وعدم إقصائه, والعمل بمنطق الشراكة معه; وهي الفضائل التي يؤول عدم توافرها إلي جعل الحديث عن الديمقراطية من قبيل اللغو الفارغ. والمؤسف, أن رفض النخبة للممارسة التوافقية يكشف عن هشاشة في الوعي نادرة النظير, فلقد راحت تحتج بأن تلك الممارسة هي مما لا تعرفه الدول الراسخة في الديمقراطية, فبدا وكأنها تقيس حال المولود الناشئ علي حال البالغ الراشد; وبما يعنيه ذلك من استمرارها في إنتاج ضروب من التفكير البائس الذي يحمل وصمتي الشكلانية واللاتاريخية, بكل ما ينطويان عليه من إهمال السياقات وتجاهل الشروط والظروف. وهكذا فإن التنافس الذي انحازت إليه لم يكن من النوع الذي يخاطب العقل علي النحو الذي يرتقي بوعي الجمهور, بل كان من النوع الذي يخاطب الغرائز الأولية والتحيزات الدينية علي النحو الذي فاقم الأزمة.

ولأن فكرة التوافق تقصد إلي التوزيع المحسوب للسلطة علي نحو يحول دون تركيزها في يد فصيل بعينه( وهو التركيز النافي للديمقراطية), فإن رفضها قد تؤدي بمصر إلي ما يكاد أن يكون إعادة إنتاج لنظام استبداد مبارك. وللمفارقة فإن إعادة إنتاج هذا النظام لا ترتبط بفوز المرشح الذي عمل مع مبارك كآخر رئيس لوزرائه, بقدر ما ترتبط أكثر بفوز مرشح الجماعة التي يقال بمعارضتها لمبارك. يفسر ذلك أن ما ثار عليه المصريون لم يكن مبارك الشخص, بقدر ما كانت ثورتهم علي طريقة في الحكم تنبني علي الهيمنة الكاملة لجماعات المصالح المتحلقة حول أسرة مبارك علي كامل المجال السياسي, ومن دون السماح لأي فصائل مناوئة بالحضور علي الساحة إلا بقدر ما يسمح به هذا الحضور للنظام من الترويج لخرافة ديمقراطيته وانفتاحه. ولعل ذلك هو ما سيؤول إليه فوز مرشح جماعة الإخوان المسلمين التي يمكن القول إن الكارهين لها( ولمصر أيضا) هم الذين سينتخبون مرشحها, وأما محبو الجماعة( ومصر), فإنهم سينتخبون المرشح المنافس; وأعني من حيث سيحول ذلك دون تركيز السلطة في يد الجماعة( وبما يعنيه هذا التركيز من توافر الشروط الموضوعية المنتجة للاستبداد علي نحو آلي, وبصرف النظر عن النوايا الحسنة والوعود الطيبة), وذلك فضلا عما سيؤدي إليه من توزيع السلطة بين مختلف القوي بما يفتح الباب للإنتقال السلس بمصر نحو الديمقراطية.

ستظل الأزمة المصرية تتفجر عنفاً دموياً، علي نحو متواتر، ما لم نسع إلي الإمساك بجذورها العميقة، والوعي بالأسباب الكامنة المؤدية إليها. وأما ما يكتفي به البعض من ردها إلي ما يدبره الآخرون (في الخارج والداخل) من المؤامرات والمكائد، بقصد تعويق المسيرة وإسقاط المشروع، فإنه يبقي محض عادة مصرية (أو حتي عربية) في الفرار من الأزمات، بدلاً من مواجهتها. وإذ لن يتمخض الفرار من مواجهة الأزمات إلا عن المزيد من الضحايا والتعقيدات إلي حين انفجارها من جديد، فإنه يلزم التأكيد علي أن "التفكير" هو السبيل - لا سواه - إلي الخروج الآمن من الأزمات التي تجابه الشعوب والجماعات. علي أنه يلزم التمييز، هنا، بين التفكير في الأزمة، بما هي واقعٌ ثقيلٌ يفرض نفسه، ويلزم الانفلات منه سريعاً، وعلي أي نحو، وهو العمل الذي يمارسه الكثيرون بالطبع، وبين التفكير المتعمق في نوع التفكير المسئول عن إنتاج هذه الأزمة. إذ فيما يكتفي (الأول) بالوقوف عند السطح مُعالجاً للقشور البرانية الملموسة، ومُنحصراً في إطار الحلول الإجرائية، فإن (الثاني) ينفذ إلي الأعماق، مُتعاملاً مع الجذور الباطنية المُتخفية، ومُبلوراً للمخارج التأسيسية.
والحق أن نظرة تاريخية علي الأزمة المصرية الممتدة علي مدي عقود، لتكشف عن رسوخ التركيز - في التعامل معها - علي مجرد جوانبها الإجرائية الشكلية، مع الإهمال الظاهر لأصولها التأسيسية. وعلي الرغم من أن هذا التركيز علي الجوانب الإجرائية لم يقدم إلا حلولاً فقيرةً، عجزت عن إخراج مصر من أزمتها، فإن كون الأطروحة السياسية هي التي هيمنت علي معالجة الأزمة المصرية، لم تقلل أبداً من سطوة التركيز علي كل ما هو إجرائي. ولعل الوقت قد حان - بعد الثورة علي مبارك بالذات - لتجاوز هذا الركام البائس بكل ما يصاحبه من عجزٍ وعقم. إذ المؤكد أن تحقيق ما تطمح إليه الثورة من الدخول بمصر إلي مرحلة جديدة من تاريخها، إنما يستلزم التحول عن المقاربة الاختزالية الإجرائية لأزمتها إلي التعامل معها بمنظور شمولي تأسيسي، وبما يعنيه ذلك من ضرورة أن تكون معالجة الجوانب الإجرائية للأزمة الراهنة مسبوقة - أو مصحوبة - بالنظر في أصولها العميقة الكامنة، والتي لا تكاد - لسوء الحظ - أن تكون موضوع انشغال النخبة المتغلبة. وينطلق هذا التأكيد من حقيقة أن كل إجراءٍ وعمل لابد أن يكون مسبوقاً بتأسيسٍ ونظر، وإلا فهو البناء علي غير أساس.
وبالرغم من أن للأزمة تاريخاً ممتداً منذ الاصطدام المصري مع الحداثة، قبل قرنين، فإنه يمكن - ولأسبابٍ عملية خالصة - تركيز النظر علي سياق الاحتدام الراهن للأزمة، اللاحق علي رحيل مبارك من المشهد. حيث أظهرت الطريقة التي جرت بها إدارة مرحلة ما بعد هذا الرحيل، عن الغياب شبه الكامل لأي نظرٍ وتأسيس، والجري علي العادة المصرية في الانشغال بما هو إجرائي، بكل ما تمخض عنه من التخبط والعشوائية. وإذ يستسهل الكثيرون ربط ذلك كله بالجهة التي أوكل إليها مبارك إدارة أمور البلاد بعد رحيله (وهي المجلس العسكري)، فإنه يلزم التأكيد علي أن الأمر لا يرتبط أبداً بهذه الجهة أو تلك، بقدر ما يرتبط بما يغلب علي النخبة المصرية، بجميع شرائحها، من طريقة في التفكير تقوم علي تغليب (الإجرائي) علي (التأسيسي). ولعل ما يؤكد علي أن أمر الأزمة يتعلق بما هو أبعد من تعليقها في رقبة جهة بعينها، هو ما يبدو من أن خروج هذه الجهة من المشهد لم يقلل من حدة الأزمة المستحكمة، علي مدي العامين الفائتين. ومن هنا ضرورة توجيه النقد إلي طريقة التفكير الغاطسة التي تؤسس لطريقةٍ، لا تزال مهيمنة في إدارة الشأن المصري، وليس لمجرد الجهة التي تقوم علي هذه الإدارة.
ولعل مقاربة من النوع الشمولي التأسيسي للأزمة الراهنة، في مصر، كانت تقتضي، أولاً، تعييناً وتشخيصاً دقيقاً لطبيعة الحالة المصرية بعد رحيل مبارك، ليتسني تعيين الطريقة المثمرة في إدارة المرحلة اللاحقة، علي النحو الذي يجنب البلاد مخاطر الانقسام والتشظي، ويهيئها لتحولٍ ديمقراطي ناجح. ولعل تشخيصاً كهذا ينطلق من أن مصر كانت تعيش، علي مدي عقود، استبداداً وركوداً سياسياً، وضروباً من الانقسام والتمايز لا تقف عند حدود التفاوت المادي، بل تتعداه إلي تباينات القيّم والسلوك، حيث بدا وكأن قطاعاً واسعاً من المصريين قد راح يفقد ثقته في كل ما له علاقة بالعصر، وارتدَّ - ساخطاً أو يائساً - لا يري خلاصاً له خارج إطار الروابط التقليدية (التي كان الدين مركزها الأهم). وضمن هذا السياق، فإن الدين لم يعمل كمجرد خشبة للخلاص

فحسب، بل وتحول إلي أداة لامتصاص كل ضروب الكبت التي عانت منها الجماهير في مواجهة دولة الفساد والقمع. وقد ترافق ذلك مع وعي لم تتجذَّر فيه تقاليد الدولة الحديثة، من حيث هي فضاء تتوزَّع داخله السلطة بين مؤسسات، تشتغل الواحدة في استقلال عن الأخري، ولكن في تناغم معها، ومن دون أن تتطابق مع أشخاص القائمين عليها. وفي كلمة واحدة، فإن مصر قد خرجت من قبضة مبارك, وأغلبية شعبها علي علاقة قلقة مع (الدولة) من جهة، وعلي ثقة لا حد لها في (الدين) من جهة أخري.
وبالطبع، فإن مجتمعاً قد خرج يعاني علي هذا النحو، كان لابد أن تدرك نخبته أن "التنافسية" هي آخر ما يصلح له، كآلية لإدارة شأنه السياسي، وذلك من حيث أنها ستؤدي إلي انقسامه وتشظيه علي نحو كامل، وهو ما تعانيه مصر في الوقت الراهن، لسوء الحظ، لكن ميل النخبة المتأصل إلي كل ما هو إجرائي قد جعلها تتوهم أنه لا ديمقراطية من دون تنافسية، ومن دون أن تدرك أن الجوهر العميق للديمقراطية، ليس في التنافسية التي تبقي محض إجراءٍ تشتغل به الديمقراطية في حال توافرت البيئة التي تجعل اشتغاله ممكناً. وللغرابة، فإن بناء هذه البيئة كان يقتضي، في الحالة المصرية، إدارة الشأن السياسي علي نحو "توافقي". فالتوافق هو ما كان سيسمح بتثبيت فضائل المشاركة والمحاورة والعمل مع صاحب الرأي المغاير، وهي الشروط اللازم توافرها لأي ممارسة ديمقراطية حقيقية، وذلك بدلاً مما آلت إليه التنافسية من إذكاء رذائل الإقصاء والمنابذة والمفاصلة التي تكاد تودي بمصر إلي الهاوية. فمتي تتخلص النخبة من تفكيرها الإجرائي العقيم؟.

# -6-

ثمة صورة شائعة للماضي حين يصبح مستقبلا تتبدي, جلية, في سعي البعض إلي جعل المستقبل علي صورة الماضي الذي يحتفظ له بصورة زاهية, علي النحو الذي يجعل منه مركزا لكل حركته في الزمان. وضمه هذا السياق, فإن المستقبل يكون في قبضة الماضي, وتحت سطوة توجيهه علي نحو كامل. وإذا جاز التمثيل لهذه الصورة, فإنه يمكن الإشارة إلي المسعي السلفي الراهن لصوغ مستقبل مصر علي صورة ما يري فيه المخيال السلفي ماضيا زاهرا ينبغي أن يكون المستقبل ساحة لإعادة إنتاجه. وحين يدرك المرء أن الصحراء هي مركز هذا المتخيل السلفي, فإن ذلك يعني أنه السعي لصوغ المستقبل المصري بحسب رمزية الصحراء.
ولكن ثمة صورة أخري للماضي حين يصبح مستقبلا تتبدي, في المقابل, في السعي إلي إعادة توجيه الماضي وصوغه علي نحو يلائم تركيب صورة بعينها للمستقبل. هنا يكون الماضي هو الواقع في قبضة المستقبل علي نحو كامل. يصبح الماضي- ضمن هذا السياق- موضوعا لضروب من الإجتزاء والإنتقاء بما يسمح بإعادة إنتاجه علي صورة المستقبل ومقاسه. فإن آليات الإجتزاء والإنتقاء تسمح بضروب من الحذف والنبذ من جهة, والتثبيت والحفظ من جهة أخري; وبحيث يجري مركزة لحظة ما, وتهميش ما عداها, رغم أن ما يجري تهميشه قد يكون هو الأكثر حضورا وإستمرارية في الثقافة, من هذا الذي يجري تثبيته كمركز كلي الحضور. ولعله يمكن التمثيل لتلك الصورة بما فعله طه حسين حين راح يصوغ الماضي المصري علي النحو الذي يلائم تصوره لمستقبلها كجزء من حوض البحر الأبيض. ولعله يمكن القول أن رمزية البحر هي التي تستوعب مستقبل مصر كما تصوره طه حسين, وذلك في مقابل رمزية الصحراء التي تصطخب- زاعقة- علي سطح حاضرها الراهن.
فإنه إذا جاز أن مستقبل الأمس هو حاضر اليوم وماضي الغد, فإنه يجوز القول أن حاضر مصر الراهن لابد أن يكون كله- أو علي الأقل بعضه- تحقيقا لما إرتآه طه حسين مستقبلا لها بالأمس, وسوف يكون- بالطبع- ماضيا من منظور الأجيال التي يتمني لها الجميع أن تري مصر أخري; وأعني غير مصر الكائنة اليوم, وغير تلك التي كانت- أيضا- بالأمس. ومع وجوب الإقرار بأن المستقبل يبقي لحظة متحركة مفتوحة, وغير قابلة للإستنفاد أبدا; وبمعني أنه يبقي ساحة مفتوحة- من الناحية النظرية- لإمكان تحقق كل ما يراه النظر ممكنا, فإنه يبقي السؤال عما إذا كان حاضر مصر الراهن يمثل تحققا لما رأي فيه طه حسين مستقبلا لها قبل حوالي ثلاثة أرباع

القرن, أم أنه يمثل تحققا لما يكاد أن يكون مغايرا له بالكلية؟
يقتضي الجواب علي السؤال ضربا من المقارنة بين ما رآه طه حسين بالأمس, حاضرا لمصر شاخصا في تلك اللحظة التي كتب فيها مستقبل الثقافة في مصر قبل ثلاثة أرباع القرن, وما سيكون مستقبلا لها بعد ذلك, وبين ما هي عليه الآن, فعلا, في واقعها الراهن. يكتب طه حسين عن مصر; التي كانت تحتفي بترتيب علاقتها مع الإنجليز إثر توقيع معاهدة1936, إن حياتها المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخري تختلف قربا وبعدا من الحياة الأوروبية بإختلاف قدرة الأفراد والجماعات, وحظوظهم من الثروة وسعة ذات اليد. ومعني هذا أن المثل الأعلي للمصري في حياته المادية إنما هو المثل الأعلي للأوروبي في حياته المادية....., وحياتها المعنوية علي إختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة. فنظام الحكم فيها أوروبي خالص( والغريب أنه جعل الحكم المطلق أو الإستبداد فيها أوروبيا أيضا, وليس من أصول شرقية. فالذين أرادوا أن يستبدوا بأمور مصر في العصر الحديث كانوا- علي قوله- يذهبون مذهب لويس الرابع عشر وأشباهه أكثر مما كانوا يذهبون مذهب السلطان عبدالحميد وأمثاله). ومن هنا ما يستنتجه من أنه لا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها( الخديوي) إسماعيل, وجعل بها مصر جزءا من أوروبا, قد كانت فنا من فنون المدح, أو لونا من ألوان المفاخرة. وإنما كانت مصر دائما جزءا من أوروبا, في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية, علي إختلاف فروعها وألوانها. وبالطبع, فإنه كان لابد أن يترتب علي ذلك أن يكون مستقبل مصر أوروبيا بدوره. هكذا كان حاضر مصر ومستقبلها بحسب ما رآه طه حسين في ثلاثينيات القرن الماضي, فكيف إنتهي الأمر بعد مضي ثلاثة أرباع القرن؟
لعل نظرة علي ما آلت إليه العقود السبعة الماضية, منذ أن قال طه كلمته, تكشف عن أن مصر قد غادرت البحر الذي جعل طه يقول بأوروبية حاضرها ومستقبلها- وكذلك ماضيها- لوقوعها فيه, إلي الصحراء التي راحت تشدها إليها الفيالق المحتجة الغاضبة من أحفاد طه, بعد أن أخلفت دولة الحداثة العربية المتأوربة وعودها معهم; وأعني من حيث لم يجدوا ما يردون به موجات البحر المنفلتة الصادمة إلا سدودا تبنيها رمال الصحراء. لكنهم- ولسوء الحظ- كانوا يجرون مصر إلي ما بعد صحراء شبه الجزيرة الوهابية; وأعني إلي صحراوات أسيا الوسطي الطالبانية المقفرة, والتي كانت- علي مدي التاريخ- خزانا لقبائل محاربة لم تفارق حال البداوة, وإحترفت مجرد الغزو وتدمير الحضارة. وبالرغم من أن هذه الموجة من الإنجرار نحو الصحراء قد راحت تخفي نفسها وراء يافطة الإسلام- الذي كان عليه أن يصبح- وربما مع وفاة طه حسين عند مطالع سبعينيات القرن المنصرم- ستارا لعملية إفقار وتصحر طال مصر( فكرا وتدينا وعاطفة وسلوكا وملبسا)- فإنه يلزم التأكيد علي أن الإسلام الذي كان يجري إستدعاءه, كان إسلاما فقيرا ومتصحرا بدوره. إن ذلك يعني أن إسلام النهر الذي عرفته مصر- والذي يجد التعبير الأرقي عنه في عمل الأستاذ الإمام محمد عبده- كان يفقد روحه وينجر إلي قفار الصحراء أيضا. كان الناس- في كلمة واحدة- قد فقدوا الثقة في كل ما يرميهم به البحر, فراحوا ينشدون الخلاص في الصحراء التي كانت تخايلهم بيقين الوفرة المالية التي أتاحها تدفق النفط, والتدين الشكلاني البسيط. ولقد كان من الطبيعي أن يربط الوعي بين الوفرة التي فاضت علي الصحراء, وبين ما تعرفه من نمط التدين البسيط; مما زاد من الحضور الطاغي للصحراء كمثل أعلي, بإعتبار أن الوفرة علامة علي الصحة المطلقة لهذا النمط من التدين, تماما بمثل ما إن تبني هذا النمط ذاته هو السبب في تلك الوفرة. من هنا كان لابد أن تنبثق الصحراء كبديل مثالي للبحر الذي لم تتبين فيه فيالق المصريين المحتجة إلا كل ما يتهددها بالغرق والضياع, وأن تبدأ مصر سيرورة إنجرارها إلي تلك الصحراء; تفكيرا وتدينا وعاطفة وسلوكا وملبسا.
وهنا يلزم التنويه بأن هذا التوتر بين البحر والصحراء إنما يسكن مصر منذ مبدأ نهضتها; وأعني مع رائدها الكبير- رفاعة الطهطاوي- الذي تكشف مسيرته, التي إبتدأها من تلخيص باريس, وأنهاها بنهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز, عن الحضور الضاغط لهذا التوتر منذ البدء. وعلي أي الأحوال, فإنه يبقي السؤال: لماذا أخلف المستقبل الذي تصوره طه وعده, وإنتهت مصر- في حاضرها الراهن- إلي ما يبدو مغايرا له بالكلية؟
لعله يبدو لازما وجوب التأكيد, أولا, علي أن قابلية تحقق ما يجري تصوره كمستقبل تبقي مشروطة بأن يكون ممكنا حقيقيا, وليس زائفا. وهو يكون حقيقيا حين يكون كامنا في الواقع,

وليس مفروضا عليه من خارجه. وهكذا يكون المستقبل حقيقيا إذا كان كامنا في الحاضر كأحد ممكناته; التي لا تكون تكون منبتة الصلة بالماضي أبدا. إن ذلك يعني أن المستقبل لا ينبغي أن يكون مفروضا علي الحاضر, أو حتي علي الماضي, بل يلزم أن يكون نابعا منهما, وفي علاقة جوهرية معهما. ولسوء الحظ فإن طه حسين قد أشاد تصوره لمستقبل مصر, قبل ثلاثة أرباع القرن, علي بناء لماضيها- وحتي حاضرها- غابت عنه اللحظة الأكثر مركزية في تركيب عقل مصر وثقافتها; وأعني بها اللحظة الإسلامية. فالرجل يصرح بجلاء لا أحب أن نفكر في مستقبل الثقافة في مصر إلا علي ضوء ماضيها البعيد( حيث البحر يربطها بأوروبا القديمة: يونان ولاتين), وحاضرها القريب( الذي أعاد فيه البحر إتصالها بأوروبا الحديثة). وأما ما بينهما من اللحظة الإسلامية التي تركت بصمتها الغائرة علي عقل مصر وثقافتها, فإنها كانت لحظة منسية غائبة. وبالطبع فإن نسيانها وإنكارها لا يعني أبدا إلغاءها أو حتي تحييدها. ومن هنا ما يشهده الكافة من إنفجارها; علي النحو الذي يستدعي جعلها موضوعا لدرس يؤول إلي إستيعابها, بما يسمح بالبناء فوقها.

# في معنى

# الحدث المصري ودلالته

## -1-

لعله يمكن القول إن السقوط المدوى لمبارك ونظامه الكابوسى الراكد، يتجاوز مجرد كتابة كلمة النهاية لنظام سياسى افتقر إلى الرشد والكفاءة إلى ما يبدو وكأنه محاولة التأسيس الثانى للدولة العربية الحديثة، بعد أن بلغت ـ فى صورتها المتحدرة من مطالع القرن التاسع عشر ـ نهايتها البائسة التعيسة التى جسدتها دولة «سلاطين العرب» من مثل «مبارك» وصحبه التعساء. وإذن فإنها مصر مرة أخرى. مصر التى شهدت التأسيس الأول للدولة العربية الحديثة قبل قرنين مع «الباشا» الطامح محمد علي، وعلى نخبتها الراهنة أن تكون على وعى بأنها تملك فرصة التأسيس الثانى لتلك الدولة، وإلا فإنها ستكون قد فقدت فرصة تاريخية لن تتكرر إلا بعد وقت طويل.

وإذا كان التأسيس الأول قد ارتبط بما حدث فى مصر فى العام 1805، من نجاح الشعب فى إنقاذ إرادته التى يمثلها ما نقله «الجبرتى» على لسان الكبار من نخبته يخاطبون «محمد على»: «لانريد هذا الباشا (يقصدون الفاسد خورشيد) حاكما علينا، ولابد من عزله من الولاية. ولانرضى إلا بك، تكون والياً علينا بشروطنا». وبالرغم من كل مايقال حول ما فعله «محمد علي» من تدشين الدولة الحديثة؛ فإنه يبقى أن الرجل الذى اختاره الناس ليحكمهم بشروطهم، سرعان ما انقلب عليهم، وراح يحكمهم بشروطه التى لم تكن إلابناء دولة «القوة»، ليتمكن من وراثة إمبراطورية آل عثمان المريضة.

كان الشعب يتطلع إلى «دولة الحق»، فيما أراد الباشا «دولة القوة» التى لم يدرك فى شعب مصر إلامجرد «أدوات» ـ أو حتى «أشياء» ـ يحقق بها حلمه الطموح، ولقد كانت «الحداثة الأوروبية» ـ التى جاء بها غزاة الشمال يقرعون أبواب مصر التى ظلت موصدة لقرون ـ هى «أداته» الأخرى. على أن يكون مفهوماً أنه لم يكن مطلوباً من الحداثة إلاماتنتجه من «سلاح وتقنية»، وليس ما أنتجها من «إرادة حرة ووعى خلاق».

لن يكون غريباً أن ينسى الباشا سريعاً أن «توليته» كانت من الشعب، بل وأن يهاجر «الطهطاوى» الذى هو المنظر البارز لدولته ـ بأن ولاية الباشا من الله، وليس من الناس. (وهنا يشار إلى أن أحدهم قد رفع فى إحدى التظاهرات ـ التى جرى حشدها لتأييد مبارك فى مواجهة جموع الداعين لخلعه ـ لافتة مكتوباً عليها: «من اختاره الله، لن يسقطه الخونة).

وليس من شك فى أن هذا التغييب للناس، يكشف عن «نخبة» اختارت الانحياز ـ منذالبدء ـ

للدولة على حساب المجتمع. وبما يترتب على ذلك من تبريرها ـ إن لم يكن تأسيسها ـ لما تمارسه تلك الدولة من قمع المجتمع والتسلط عليه للآن. إنه التغييب الذى سيتحول معه هؤلاء الناس من «فاعلين» حقاً إلى مجرد «عبيد إحسانات» دولة الباشا، وذلك بحسب ما سيقول لاحقاً أحد ورثة تلك الدولة الجاثمة (وأعنى به الخديو توفيق) مخاطبا أحد الداعين إلى وضع حد لاستعباد الناس وإقصائهم. (هل لأحد أن يجادل فى أن دولة مبارك قد ظلت تعامل الأغلبية المسحوقة من جمهورها على أنهم مجرد «عبيد إحساناتها» أيضاً).

وإذا كان التاريخ قد اختار للسيد «عمر مكرم» أن يشهد، من موقع المشارك، حدث «الخلع والتولية» الذى أفضى عند مطالع القرن التاسع عشر ـ إلى التأسيس الأول لما بات يعرف بالدولة العربية الحديثة، فإنه قد أراد له، من موقعه كمراقب يطل على الجماهير المحتشدة أسفل تمثاله فى ميدان التحرير، أن يشهد خلع مبارك وتولية غيره، منتظراً، بالطبع، أن يفلح أحفاده فى تأسيس «دولة الحق» التى أخفق، ومعه أجدادهم، فى تدشينها قبل قرنين، وأن يتمكنوا من ضبط وترتيب «نظام» يكون معه الحاكم «حاكماً عليهم بشروطهم»، وليس بشروطه كما حدث قبلاً. وبالطبع فإن التأسيس لدولة «الحق» على حساب دولة «القوة» القامعة، لن يكون ممكناً إلا عبر تجاوز الخطاب الذى ساد على مدى القرنين المنصرمين، إلى خطاب يؤسس لدولة حديثة حقاً؛ وأعنى التحول من خطاب لم تفلح كل زركشات وزخارف الحداثة على سطحه، فى أن تغطى على جوهره الوصائى الأبوى التسلطى الذى يؤسس لما يسود من علاقات الإذعان والخضوع، إلى خطاب ذى أفق عقلانى يؤسس لعلاقات التفاعل والحوار والندية التى هى الأصل فى ما يتطلع إليه الكافة، فى العالم العربي، من دولة المواطنة المدنية، كبديل للدولة الطائفية العشائرية الأبوية الاستبدادية الراهنة. ولسوء الحظ، فإن الممارسة الغالبة على النخبة المصرية جميع شرائحها تكشف عن عدم قدرتها، حتى الآن على الأقل، على الإمساك بضرورة هذا التحوُّل وجوهره.

فإن متابعة لما يتجادل به الفرقاء على الساحة فى مصر تكشف عن استمرار سطوة خطاب دولة القمع فى العمق، برغم كل ما يبدو مغايرا لذلك عند السطح. ولعل ذلك يستلزم تعرفا على الجوهر العميق لهذا الخطاب من جهة، وبياناً لكيفية استمراره فى الممارسة الراهنة من جهة أخري. يتمثل الجوهر العميق للخطاب فى غلبة الطابع الأداتى على تعامله مع كل من الحداثة والمجتمع فى آن معاً؛ وبمعنى أنهما كانا مطلوبين كمجرد أداتين لبناء دولة القوة، حيث أراد الخطاب من الحداثة «قوتها» من دون «عقلانيتها»، وأراد من المجتمع «قوة عمله» من غير «أنوار وعيه». ومن هنا فإنه لم يجاوز حدود السعى إلى تركيب قشرة حداثية هشة (تستعار جاهزة) فوق بنية تقليدية ضاربة الجذور. وغنى عن البيان أن الحرص على إبقاء المجتمع تقليديا فى الأسفل إنما يرتبط، وعلى نحو جوهري، بتصوره كمجرد أداة لتشغيل عناصر القوة المستفادة من الحداثة.

ولسوء الحظ فإن الجميع لا يزالون يمارسون على نفس النحو الأداتي. بل إن جماعات الإسلام السياسى التى اختارها المجتمع لإدارة شؤونه فى الانتخابات الأخيرة، هى وللمفارقة ـ الأكثر رسوخا فى الاشتغال بهذا المنطق الأداتي، وذلك إبداء من حقيقة أن خطاب هذه الجماعات هو محض نسخة معاصرة من رؤية دينية تقليدية تنبنى على مفهوم الفاعل الأوحد الذى يقف بالبشر عند حد كونهم مجرد آدواته التى يفعل بها.

وحين يضاف إلى ذلك أن المخاصم الأكبر للحداثة «سيد قطب» قد تسامح ـ فى معالم فى الطريق ـ مع الجانب الأداتى (العلمى التقنى) منها، فإن بإمكان المرء أن يدرك مدى عمق تجذر «الأداتية» فى بنية خطاب تلك الجماعات. ومن هنا ما يلزم التأكيد عليه من أن هذا الخطاب لا يمثل خروجا من المأزق الراهن، بقدر ما يمثل تكريسا له.

يستلزم الأمر نقدا معرفيا، وليس إيديولوجيا، لخطاب تلك الجماعات على نحو يكشف عن كونه يمثل امتداداً، من جهة، لخطاب دولة القمع التى يثور عليها الناس، ولرؤية دينية تقليدية لطالما تخفى وراءها الاستبداد من جهة أخري. ويخشى المرء أنه من دون هذا الاشتغال النقدى على الخطاب، فإن مصر، ومعها العرب لن يفعلوا إلا أن يحرثوا البحر من جديد.

## -2-

رغم أن مصر كانت، قبل مجئ الأوروبيين بحداثتهم إليها، تشهد تطوراً بطيئاً بلغ ذروته فى السعى إلى الاستقلال عن السلطنة العثمانية على يدى «على بك الكبير» عند أواسط القرن الثامن عشر تقريباً، فإن أحداً لا يجادل فى أن سؤال التغيير قد انبثق زاعقاً فى مصر مع تعرضها للقصف بالحداثة الأوروبية التى جاء بها جيش «نابليون» مع بزوغ شمس القرن التاسع عشر. ولقد كان هذا المجيء الأوروبى حاسماً، إلى حد إمكان القول إنه لولاه، لما كان لسؤال التغيير أن ينبثق على هذا النحو من الحدة فى مصر. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن انبثاق «سؤال التغيير» على النحو الذى تبلور به مع مطلع القرن التاسع عشر، لم يكن نتيجة تطورات ذاتية تعتمل فى قلب الواقع (ولو كان اعتمالها بطيئاً)، بقدر ما إن شروطاً خارجية ضاغطة كانت هى التى فرضته بقوة لا مهرب منها. ولعله يلزم التأكيد على أن حصول التغيير كنتاج لتطورات ذاتية بالأساس لا يعنى حصوله فى استقلال أو انعزال كامل عن كل مؤثر خارجي، بقدر ما يعنى أن «الذاتي» لا يخضع لسطوة الشرط «الخارجي» ويتحدد به، بل يقوم بتوظيف هذا الشرط الخارجى لحسابه، وإلى حد تحويله إلى عنصرٍ فى بنائه.

ولابد هنا من التأكيد على أن الطريقة التى ينبثق بها فعل التغيير إنما تحدد طبيعته ونظامه ومضمونه. إذ فيما يئول انبثاق فعل التغيير كنتاج لتطورات ذاتية بالأساس، إلى أن يجعل منه حركة شاملة فى العقل والمجتمع والدولة جميعاً، فإن انبثاقه كضرورة فرضها الاصطدام مع «الخارج» قد جعل منه حركة تدور حول «الدولة» بالأساس، ولا تتعلق بكلٍ من «المجتمع والعقل» إلا على نحوٍ هامشي. ولقد كان هذا الانبثاق الأخير هو المُحدد الأساسى لمسار التغيير فى مصر، وبمعنى أنه قد راح - ومنذ البدء - ينبنى حول «الدولة»، وعلى نحو سياسيٍ وإجرائيٍ خالص. وعملياً، فإن ذلك كان يعنى أن التغيير هو فعل «الدولة» ومطلبها، وأن «المجتمع» هو مجرد «الموضوعٌ» الذى سيجرى عليه التغيير، وليس «الفاعل» المبدع له. ولقد كان ذلك ما عبر عنه، صراحة، أول من نطق بخطابٍ حول التغيير فى مصر، وأعنى به «المعلم يعقوب» الذى لابد أن يدهش المرء لوعيه الدقيق بطبيعة التغيير وآلياته فى تلك اللحظة المبكرة عند مطلع القرن التاسع عشر. فقد مضى الرجل يحدد للتغيير فى مصر مساره قاطعاً بأن «تغييراً فى مصر لن يكون نتاج أنوار العقل، أو اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة، ولكن تغييراً تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء». وهكذا فإن وعى يعقوب - الغريب على رجلٍ يعيش فى مصر فى تلك اللحظة المبكرة - بأن هناك التغيير، بما هو فعل «العقل»، لم يمنعه من إدراك حقيقة أن التغيير فى مصر لن يكون إلا فعل «القوة» التى ستجسدها «الدولة»، سواء كانت دولة «الجنرال» (الذى هو بونابرت فى حينه)، أو دولة «الباشا» لاحقاً.

وإذ تحدد للدولة موضع الفاعل الرئيس للتغيير، فإن ذلك قد جعل منه مجرد ممارسةً ذات تمركزٍ حول «الخارج» وحده، على أن يكون مفهوماً أن «الخارج»، هنا، لا يتعلق فحسب بأوروبا كمصدرٍ خارجى تستورد منه الدولة أدوات التغيير، بل وبالمجتمع الذى وقف التغيير الذى تجريه الدولة عند

سطحه الخارجى أيضاً. إذ يبدو للملاحظ أن الدولة لم يشغلها من «أوروبا» إلا المنتجات الملموسة الصلبة لحداثتها، سواء التقنية أو السياسية (ولم تنشغل بما يؤسس لهذه المنتجات من بنيات عقلية ومعرفية واجتماعية)، كما لم يشغلها من المجتمع، بالمثل، إلا مجرد تغيير قشرته الخارجية السطحية، أى واقعه البرانى الملموس (ومن دون أن تنشغل أيضاً بما يؤسس لهذه القشرة من أبنية ذهنية وقيمية كامنة). وبالطبع فإن ذلك مما يؤكد أن مركز التغيير لم يجاوز، منذ ابتداء الانشغال به فى مصر، حدود «السطح الخارجي» إلى ما يرقد تحته أبداً، سواء تعلق الأمر بأوروبا كمصدرٍ للتغيير، أو بالمجتمع المصرى ذاته، كموضوعٍ لهذا التغيير، وبما يئول إليه ذلك من أن الأساس الفلسفى النظرى الكامن، الذى يؤسس لكلٍ من «التقدم» الأوروبى من جهة، و«التأخر» المصرى من جهة أخري، لم يكن موضوعاً لتفكير الدولة أو انشغالها. وفى كلمة واحدة، فإنه قد كان الانشغال الذى لم يجاوز فيه فعل التغيير حدود السطح أبداً.

وليس من شكٍ فى أن ذلك يرتبط بأن الدولة لا تنشغل إلا بما هو قابل للتحقق البرانى الملموس، ولا يمكنها التعويل - لذلك - إلا على المنتج النهائى الجاهز القابل للمعاينة والقياس. إنها - وإذا جاز التمثيل - تشتغل بمنطق «قطف الثمرة»، وليس أبداً «تقليب التربة» وغرس الثمرة. وإذن فإنها، وفى كلمة واحدة، لا تنشغل بالتأسيس العقلى الجواني، بقدر ما تنشغل بالملموس المادى البراني. وغنيٌ عن البيان أن هذا الدور المركزى للدولة قد حدد الطريقة التى تعامل بها الآباء المؤسسون لما يُقال انه الفكر العربى الحديث (الذى يتحكم فى بناء ما يُقال إنها التجربة العربية الحديثة)، لا مع حداثة أوروبا فحسب، بل ومع التراث السائد فى المجتمع أيضاً.

فقد راحوا يمايزون فى الحداثة بين مكونين، أحدهما برانى مسموحٌ باستيراده ونقله، ويتمثل فى منتجاتها الجاهزة التقنية والسياسية، والآخر هو مكونها الجوانى المتمثل فى أساسها النظرى والفلسفي، والذى جرى التأكيد على لزوم الابتعاد عنه وعدم التعرض لعدواه. وعلى نفس المنوال، فإنهم ميزوا فى تراث المجتمع بين ذات المكونين البرانى والجواني، ولكن موقفهم بخصوص المقبول والمرذول من هذين المكونين فى التراث قد اختلف عما كان عليه الحال فى الحداثة. فالبرانى فى التراث قد صار هو «المرذول» على عكس ما عليه الحال فى الحداثة، وأما الجوانى فيه (وهو ما يتعلق بالبنية الذهنية المهيمنة) فهو «المقبول» على عكس ما عليه الحال فى الحداثة أيضاً. وتبعاً لذلك، فإن الصيغة التى جرى اعتمادها للتغيير قد انبنت على الجمع بين ما هو مقبول من التراث والحداثة معاً، وأعنى بين البرانى من الحداثة وبين الجوانى من التراث.

وهكذا جاءت الحداثة بمنتجاتها الجاهزة الجديدة، وحضر التراث بفكرته التقليدية، والجاهزة أيضاً، وكان مطلوباً منهما أن يسكن الواحد منهما إلى جوار الآخر فى سلام.

ولأن هذين المكونين لم يكونا مجرد مقولتين فارغتين، بل كانت لهما حواملهما الاجتماعية الحية، فإن هذه الحوامل كانت مجبرة أيضاً على أن يسكن الواحد منها بجوار الآخر، وكانت الدولة هى التى تفرض عليهما هذا التجاور الساكن. ومع تراخى قبضة الدولة، فإن صيغة التجاور الساكن لابد أن تنفجر، على نحو ما حدث فى العراق، وما يحدث فى مصر الآن. ويبقى المستقبل مرهوناً بالقدرة على تجاوز هذا التجاور الساكن إلى ما يسمح بالتفاعل الخلّاق بين المكونات الفكرية والاجتماعية، أو أن تستعيد الدولة قبضتها، بعد تعافيها، ويعود الأمر إلى ما كان.

جانب من مظاهرة التحريرهى بالطبع صدفة أن يكون الشاهدان على الثورة العارمة التى تتواصل فى ميدان التحرير هما السيدين "عمر مكرم" الذى يقف بردائه التقليدى عند جنوب ميدان التحرير، فيما يحتل الشهيد "عبدالمنعم رياض" ببذته العسكرية شمال الميدان فى مشهد دال. والحق أن وقوع هذا الحدث العارم تحت أقدام هذين الرجلين بالذات يحتاج إلى قراءة، ليس فقط لكونه يختزل المشهد القائم حالياً، بل ولكونه يؤشر على ما يمكن أن يكون باب الخروج إلى المستقبل الذى يستحقه هذا البلد الرائع بكل فئاته المحتشدة فى الميدان.

فمن جهة يرمز الرجلان إلى الإرادتين الراسختين بثبات فى الميدان الآن، وأعنى إرادة الشعب يمثلها السيد "عمر مكرم" وإرادة الجيش يمثلها الفريق الشهيد "عبد المنعم رياض". فقد كان "عمر مكرم" نموذجاً لما يمكن أن يكون المثقف العضوى الذى يمثل إرادة شعب اختار فى لحظة فارقة من تاريخه أن يفرض إرادته، وأن يختار بنفسه حاكمه على الضد من إرادة القوة ممثلة فى الدولة العليِّة آنذاك. وبالطبع فإن نموذج هذا المثقف العضوى، رغم تقليديته، سرعان ما سيختفى ليحل محله نموذج المثقف الذى يسود الآن، وأعنى به المثقف خادم الدولة, والذى يتخبط الآن بين ولائه للدولة وبين ما يحدث فى الميدان من استعادة لسلفه المنحاز لمجتمعه. فهؤلاء المحتشدون فى الميدان لا يفعلون إلا أن يستعيدون للشعب حقه فى اختيار حاكمه على الضد من إرادة القوة التى يمثلها تحالف الاستبداد والفساد.

ومن جهة أخرى، فإن الفريق "عبد المنعم رياض" لم يكن ممثلاً لإرادة جيش يصر على الحرب ليستعيد شرفه وكرامته بعد ما تعرض له فى حرب الأيام الستة، بقدر ما كان أيضاً مُعبراً عن إرادة شعب اختار أن يحتمل الكثير واقفاً وراء جيشه فى معركة استعادة الكرامة للشعب والجيش معاً. وإذا كان الميدان يشهد استعادة جنينية لنموذج المثقف العضوى الذى اختار أن يكون صوتاً لحاجات مجتمعه، فإن الكل يتمنى أن يشهد الميدان استعادة مماثلة لنموذج الفريق الشهيد "عبد المنعم رياض" الذى توحدت فيه، فى لحظة إستثنائية, إرادة الجيش والشعب معاً.

## -4-

رغم أن الحرية كانت أحد أهم المطالب التى دوَّت بها حناجر الخارجين على مبارك، على مدى الأيام السابقة على رحيله، فإن نظرة على ما جرى على مدار الأشهر العشرين التى أعقبت السقوط المدوّى لنظامه، لتكشف عن الاتجاه إلى الإثقال على المجالين العام والخاص، بالمزيد من القيود والكوابح، بدلاً من التخفيف عنهما وتحريرهما، بما يفتح الباب لإخراج مصر من الأزمة التى تتخبط فيها على مدى عقود. ولسوء الحظ، فإنه يجرى الترويج لهذا الإثقال على مصر، بأنه نتاج الإرادة (الحرة!) للمصريين، وعلى النحو الذى يجرى فيه الإيهام بأن هذا الفعل المُهدد للحرية، هو - نفسه - فعل «حرية». وبالطبع فإن ذلك لابد أن يفتح الباب أمام التساؤل عن مشروعية أن تلغى الحرية نفسها، وعما إذا كان ممكناً للناس أن يلغوا حريتهم ويهربوا منها، وهل يكونون أحراراً بالفعل حين يقومون بذلك، أم أنهم يكونون مجبرين على ذلك، حتى وإن بدا أنهم يفعلونه بإرادتهم؟.
يكشف ما سبق لعالِم التحليل النفسى الأمريكى «إريك فروم» القيام به فى كتابه الشهير «الهروب من الحرية» - الذى خصصه لتحليل تجربة الشعب الألمانى أثناء الحقبة النازية - عن

حقيقة أن الناس يكونون مجبرين على هذا «الهروب من الحرية»، حتى وإن بدا أنه يكون إرادة لهم. فقد كشف له تحليل تلك التجربة الأليمة عن أن رضوخ الألمان لسلطة «الفوهرر» المطلقة، لم يكن اختياراً لهم، بقدر ما كان فعل «اضطرار» دفعت إليه الظروف القاسية التى واجهتها ألمانيا بعد هزيمتها فى الحرب الأولى، وبكل ما ترتب عليها من نتائج كارثية لا تقف عند حدود السياسة والاقتصاد، بل تتجاوزها إلى ما كان يعتمل فى النفسية الجريحة للشعب الألمانى.

وبالطبع فإن كون الأسباب المُحددة للفعل لا تقف عند حدود ما يُمسك به الوعى، بل تتجاوزه إلى ما يرقد تحته فى الأغوار السحيقة للمكبوت اللاواعى للشعوب، ينتهى - وبالضرورة - إلى أن الفعل الصادر عنها لا يمكن أن يكون فعل حرية واختيار، بقدر ما هو - وبيقين - فعل «اضطرار». لم يكن الألمان، إذن، أحراراً فى هربهم من حريتهم، بل كانوا تحت وطأة ضغوط لم تسمح لهم بغير ما فعلوه. إن ذلك يعنى - ومن دون أى مواربة - أن فعلاً يلغى «الحرية» لا يمكن أن يكون - هو نفسه - فعل «حرية»، وفقط فإن الضغوط والإكراهات التى تحدده وتتحكم فيه تتوارى عن وعى صانعيه، فيجعلهم هذا التوارى يتصورون أن فعلهم حر، وهو ليس كذلك بالفعل. وبالطبع فإن ما يثير الالتباس، بهذا الخصوص، هو أن هذه الإكراهات والضغوط تكون على قدرٍ من الرهافة، لا يسمح لها بأن تكون موضوعاً لوعى مباشر. ويرتبط ذلك بأنها لا تكون عوائق خارجية يسهل على الوعى ملامستها والإمساك بها، بل تكون جزءاً من البنيات الداخلية الأعمق (النفسية والذهنية) للجمهور، وبما يعنيه ذلك من أن توجيهها لهذا الجمهور يكون خارجاً عن سيطرة وعيه على نحو كامل. إن ذلك يعنى وجوب السعى إلى الكشف عن هذه الإكراهات المتخفية، ووضعها تحت بصر الجمهور، ليتسنى الانتقال به إلى مقام الفاعل الحر حقاً. ومن دون ذلك فإن الفعل الصادر عن هذا الجمهور سيظل فعل «لزوم وإجبار»، حتى وإن توافرت له كل الأدوات الخارجية التى تتحقق من خلالها أفعال «الاختيار»، كالانتخابات وغيرها.

وإذ لا يمكن الشك أبداً فى أن مجمل هذه الإكراهات الرهيفة الناعمة تفعل فعلها فى المشهد المصرى الراهن، فإن فعالية الشرط المعرفى من بينها تبدو الأكثر اشتغالاً فى تفسير ما يظهر من الإثقال بالقيود والكوابح على المجالين العام والخاص. وهنا تأتى المفارقة من أنه إذا كان فعل «المعرفة» هو الجوهر العميق لفعل «الحرية»، فإنه يبدو وكأنه يمثل - فى الحال المصرى - جوهر ما يتهدد الحرية الحقة للمصريين. وهنا يلزم التنويه بأن التأكيد على أن تصور الحرية، ومعها المعرفة، كفعل إنما يرتبط بوجوب إدراك الواحدة منهما كممارسة «مفتوحة»، وليس كجوهر أو معطى «ثابت»، وهو أمرٌ له دلالته القصوى. حيث إن تصور المعرفة، مثلاً، كمعطى «ثابت»، على النحو الذى يجعل منها معرفة «مطلقة وموهوبة» من مرجعية عليا (لن تتردد عن فرض نفسها كسلطة كهنوت)، لا يمكن أن يؤسس لحرية حقَّة، بل إنها ستكون، بدورها، «هبة» يستطيع من يهبها أن ينتزعها حين يشاء. وحين يدرك المرء أن ثمة من قد سعوا، بالفعل، إلى تثبيت مفهوم «المرجعية» الحاكمة عند الخلاف (حول الشريعة) فى الدستور المصرى الجديد، فإن له أن يُقدِّر حجم ما يتهدد مستقبل الحريات فى مصر. وإذ يبين أن الجماعات السلفية كانت هى الأعلى صوتاً فى الدعوة إلى تثبيت مفهوم «المرجعية» فى بنية دستور ما بعد الثورة المصرية الذى جرى الاستفتاء عليه، فإن ذلك يرتبط بما أكده الآباء المؤسسون للخطاب السلفى من عدم جواز أى معرفة إلا عبر الابتداء بتثبيت «مرجعية» تقوم مقام الأصل الذى يحدد ما يمكن «القبول» به منها، وما لا يمكن أن يكون مقبولاً أبداً. يقول صاحب كتاب (الحيدة وانتصار المنهج السلفى): «لابد من أصلٍ يُرجَع إليه عند الاختلاف.، فنؤصل بيننا أصلاً، فإذا اختلفنا فى شيء من الفروع رددناه إلى الأصل، فإن وجدناه فيه (قبلناه)، وإلا رميناه، ولم نلتفت إليه». إن ذلك يعنى أن ما يبين من سعى السلفيين إلى الإثقال بالقيود على حرية التفكير من خلال تثبيت مفهوم المرجعية فى الدستور، هو محض انعكاس لنظام المعرفة الذى صاغه الآباء المؤسسون.

ولعل ذلك يعنى أن تحوُّل المعرفة إلى عائق يتهدد الحرية إنما يرتبط بكيفية انبنائها، وأعنى بما إذا كانت تنبنى كممارسة مفتوحة (تكون فيها شئون الناس موضوعاً لحوار العقلاء)، أو تنبنى كهبة مُعطاة من سلطة أو مرجعية عليا، تقع خارج دوائر النقاش والسؤال. وغنيٌّ عن البيان أن انبناءها، كهبة مُعطاة من سلطة ما، هو أخطر ما يتهدد آفاق التحول الديمقراطى فى مصر، وأعنى من حيث تكون المعرفة، على هذا النحو، إطاراً لترسيخ العقل التابع (الذى تحيل تبعيته إلى خضوعه)، بدل أن تكون ساحةً لانبثاق وتبلور العقل الناقد بما يحيل إليه من قدرة على التفكير المستقل، التى هى بمثابة الشرط المؤسس لكل حرية. ولأنه ليس من المتوقع أن يتحقق تحولٌ سريع فى نظام إنتاج المعرفة الغالب على الجمهور فى مصر (لأن هذا النوع من التحوُل يكون فى حاجة إلى زمنٍ متطاولٍ نسبياً)، فإن للمرء أن يتوقع أن تدوِّى حناجر المصريين من أجل الحرية، بعد زمنٍ قد يطول أو يقصر، ومع الأمل بأن يكونوا قد انتقلوا بالمعرفة، حينها، من مقام «المعطى الجاهز» (وهو النمط الذى يمثل الجذر الغائر لكل استبداد)، إلى وضع «التكوين المفتوح» (على النحو الذى يجعل منها، هى نفسها، فعلا تحرريا) وذلك لكى يحرثوا البحر من جديد.

## -5-

لعل أحداً لا يجادل فى أن أصل المأزق المصري الراهن يرتبط بما يتبدى من عوائق تحول دون إنجاز التحوُّل الديمقراطي على نحو سلسٍ هادئ. لكن هذا التصور ينطوي على ما يجعله، هو نفسه، مأزقاً لابد من التفكير فيه؛ وأعني من حيث يقوم على اختزال العوائق فى مظهرها الخارجي القابل للمعاينة (والذي يتم تركيزه فى القوى المضادة التى يعنيها إعاقة التحوُّل نحو الديمقراطية فى مصر). وينسى أن ثمة ما يفوق هذا النوع من العوائق خطراً وكارثية؛ وأعني بها العوائق الباطنية الكامنة التى تتخفى فى أنظمة التفكير ومنظومات القيم السائدة، والتى تكاد لتخفيها أن تستعصي على الإمساك والمعاينة. ولسوء الحظ، فإن خطر وكارثية هذا النمط من العوائق المتخفية يتفاقم فى السياق المصري الراهن، ليس فقط بسبب ما يبدو من غلبة حضوره في ممارسات قطاعات واسعة من النخبة التي تقوم على إنجاز هذا التحوُّل نحو الديمقراطية، بل - والأهم - بسبب شكل حضوره المراوغ الذي يجعل منه جزءاً من بنية ذهنية وقيمية يستبطنها الأفراد داخلهم، فلا يستطيعون الانفصال عنها إلا عبر وعي نقدي ليس ميسوراً للكثيرين منهم. وبالطبع فإنه لا معنى للطلب من مثل هؤلاء الأفراد - الذين يستبطنون فى أعماقهم تلك البنيات الذهنية والقيمية المُعيقة للديمقراطية - أن ينتجوا الديمقراطية، إلا أنه الطلب للديمقراطية من غير الديمقراطيين.

ولأنه يغلب على تشخيص النخبة للعائق (أمام الديمقراطية) أنه براني يقع فى الخارج، فإن ما تصفه من العلاج اللازم لتجاوزه، لا يتعدى، بدوره، حدود الحل الخارجي البراني (متمثلاً فى ضرورة إستيفاء الإجراءات الديمقراطية الشكلية). وفي ذلك، فإنها لا تجاوز - رغم نواياها التى لا غبار على نبالتها - حدود ما قام به أسلافها، على مدى القرنين الماضيين - من الحرص على إستيفاء الجانب الإجرائي الشكلي فى الديمقراطية، وذلك من دون الإمساك بجوهرها العميق أبداً. فإن إستيفاء المباني الإجرائية الشكلية للديمقراطية، لا يعني أن المعاني التى تسكن تلك المباني قد حضرت معها، بل إنه قد يكون المقصود من الإلحاح على قيام مجرد المباني، هو التغطية على الغياب الفعلي للمعاني التى قامت تلك المباني، فى الأصل، من أجل تفعيلها وتحقيقها.

ولعلي أبدأ بالإعتذار لإستخدامي ضمير المتكلم، لأني سأحيل إلى وقائع كنت طرفاً فيها، ومن ممارسة من يُفترض أنها النخبة الأرقى؛ وأعني نخبة الجامعة التى أتشرف بالإنتماء إليها. فقد راحت تحضر الديمقراطية، ولكن كمحض إجراء براني راح يؤول - وللمفارقة - إلى تحصين أكثر القيم إبتعاداً عن الديمقراطية ومخاصمة لروحها. ولعل ذلك مما يزيد المأزق الديمقراطي تفاقماً؛ وأعني من حيث ما يتبدى من أن وعي الشرائح التي يجري التعويل عليها فى إنتاج الوعي النقدي اللازم لتجاوز هذا المأزق، يكاد أن يكون- هو نفسه - ساحة لإشتغال عوائق الديمقراطية الكامنة المتخفية.

ففي إطار سعيه إلى إعادة تشكيل لجانه النوعية، أرسل المجلس الأعلى للثقافة إلى الأقسام العلمية المختصة بنشاط لجانه فى الجامعات المصرية، طالباً ترشيحاتها لمن تراه أهلاً من بين أعضائها لشغل عضوية تلك اللجان. فى القسم الذي أنتمي إليه إستوفينا الشكل تماماً، فقد منح السيد رئيس مجلس القسم لكل واحدٍ منا ورقة فارغة ليدون فيها إختياراته على نحو سري. لكنه وقبل البدء فى تدوين الإختيارات راح أحد الزملاء ينبه الكافة إلى ضرورة أن يتذكروا «أساتذتنا الكبار» في اختياراتهم. ولعل الزميل، ومن دون أن يدري، كان يستدعي من المخزون المبدأ الآبوي لكي يشتغل فى تلك اللحظة الحاسمة، وأبداً لم يخذله الزملاء، ولا المبدأ. فلو أن أحداً تأمل فى النتائج التي أسفر عنها هذا الإجراء الديمقراطي (اللطيف) لما وجد إلا أنه قد آل إلى ترسيخ قيم الآبوية والسلطوية والحرص على المصالح الأنانية، والتى تتناقض جميعاً.

- وعلى نحو لا يقبل المنازعة - مع روح الديمقراطية الحقة. وهكذا فإن أحداً لم يتساءل عن المهام المنوط بتلك اللجان آداؤها؛ وذلك على النحو الذي يتيح له أن يحدد إختياراته على أسس موضوعية عقلية؛ بحيث تكون للأصلح والأقدر على التصدي لتلك المهام، بل اتجه سريعاً إلى تفعيل القواعد والمبادئ الحاكمة لممارسته وطريقة إشتغاله؛ والتى هي لا عقلانية فى جوهرها لسوء الحظ. فإذ لا يتأسس إختيار شخص ما لآداء مهمة بعينها على الوعي (أولاً) بطبيعة المهمة التي يتعين عليه القيام بها، ثم بقدرته (ثانياً) على القيام بأعباء تلك المهة، فإنه لا يكون إختياراً قائماً على العقل. وإذ لا يكون قائماً على العقل، فإنه لا يكون - رغم إستيفائه لمتطلبات الشكل - إختياراً حراً. إنه إختيارٌ يقوم على أحكام وتحديدات مسبقة تسود الثقافة، ويستبطنها الفرد داخله إلى الحد الذي تصبح معه جزءاً من صميم كينونته؛ وعلى النحو الذي يتعذر معه أن تكون موضوعاً لفحص وإختبار نقدي، لأنه لا يقدر على تحقيق الإنفصال عنها ليفحصها موضوعياً. ومن هنا ما يمكن الحكم به عليها من اللاعقلانية. إن المفارقة تتآتى هنا من أن قسماً علمياً يُفتَرض فيه أن يقوم على حراسة العقل (وهو الأعلى لذلك في الرتبة بين أقسام العلوم الإنسانية) يمارس تبعاً لمبادئ اللاعقل من الآبوية والسلطوية والمصالح الأنانية.

وحين يضيف المرء إلى ذلك ما يلاحظه، مما يتكشَّف عنه المشهد المصري الراهن، من سعي بعض القوى السياسية الناشطة على سطحه إلى تشغيل الإجراء الديمقراطي بكافة مظاهره البرانية (من الترشُّح والإنتخاب وخلافه) إلى تكريس وترسيخ ما ستكون أكثر أنواع السلطة إطلاقاً وشمولاً؛ وذلك من حيث يستحيل إخضاعها للمساءلة والمحاسبة بسبب تخفيها وراء حصانة الدين وقداسته، فإن ذلك يعني أن الإجراء الديمقراطي الذى يستوفي ترتيبات الشكل سوف يكون - وللمفارقة - محض آداة لإنتاج أكثر الديكتاتوريات تسلطاً وكليانية. فإنه ليس من شكٍ فى أن قوة تقول إنها تبغي السلطة لتطبيق شرع الله وقانونه، سوف تجعل من أي محاسبة أو مساءلة لها - حين يصل بها الإجراء الديمقراطي إلى سُدة السلطة - بمثابة مساءلة ومحاسبة لشرع الله الذي تحكم بإسمه، والذي يتعالى على المساءلة والحساب. وغنيٌّ عن البيان أن إلغاءاً للمساءلة والحساب هو إلغاءٌ للديمقراطية فى الجوهر؛ وعلى النحو الذي تتجلى معه مفارقة الإجراء الديمقراطي (المستوفي لترتيبات الشكل) وهو يعمل ضد حقيقة الديمقراطية على نحو كامل.

وإنطلاقاً مما سبق، فإنه لا ينبغي الظن بأن إستيفاء ترتيبات الشكل (فيما يخص التحوُّل الديمقراطي) سوف يؤدي آلياً إلى تحقيق الجوهر والروح؛ حيث إن هذا الأخير يبقى مشروطاً بعمل معرفي يقوم عليه الراسخون في العلم الإنساني، وتكون ساحته «الجامعة»؛ التى لابد أن معنى إستقلالها يتجاوز - فى وعي أصحابه - مجرد الدعوة الراهنة لإنتخاب قياداتها، إلى ضرورة تأهيلها لآداء دورها الرئيس في البحث وإنتاج المعرفة، وبناء شروط التأسيس. يحتاج الأمر، إذن، إلى إجتهاد معرفي، يبدو أن ما يشغل النخبة عنه هو ما يبذله نجومها من الجهد الليلي في الثرثرة، أمام الكاميرات، بكل ما يحفظون من قاموس المكرور والمُعاد.
لابد، فى المقابل، من عملٍ جدي يتجاوز ثرثرات الليل إلى تعرية البنية العمية التى تقف وراء تلك الممارسة التي تهدد التحوّل الديمقراطي المصري؛ وهو عملٌ ستكون ساحته الثقافة التي تتحصن فيها تلك البنية الكامنة العميقة، والتي تتحقق في شكل قواعد تفكير، ومنظومات قيم، وموجهات سلوك تظل جميعها بمنأى عن هيمنة الوعي عليها. ومن هنا أن تفكير الناس وقيمهم وسلوكهم تصبح ساحات لإعادة إنتاج هذه البنية أبداً. لابد، بالتالي، من سيطرة الوعي على الأشكال التي تتحقق فيها البنية العتيقة (تفكيرا وقيماً وسلوكاً)، وإلا فإن المأزق سيظل قائماً أبداً؛ وأعني مأزق ديمقراطية يُراد منها أن تشتغل فى إطار بنية ذات طابع ذهني وقيمي وسلوكي مناقض لجوهرها، فلا تفلح إلا فى إستيفاء الشكل من دون الجوهر والروح.

## -6-

لعل أخطر ما يجابه أى تجربة فى التحول الديمقراطى هو التعامل مع الأفكار - بصرف النظر عن نوعها ومصدرها - كمطلق ينبغى تكراره، وأعنى من حيث ما تنطوى عليه الإطلاقية، عموماً، من الإهدار الكامل للفكرة الإنسانية.
وإذا كانت الفكرة الدينية هى الأكثر إغراء بالتعامل معها كمطلق، فإن تحليلاً لظاهرة الدين والوحى، على العموم، ينتهى إلى وجوب الوعى بدخول العنصر البشرى، على نحو حاسم، فى التركيب المنطقى واللغوى والتاريخى لتلك الظاهرة؛ وعلى النحو الذى يستحيل معه استيعابها خارج تحديدات الشرط الإنسانى أبداً. فإذ يبدو لزوم أن يكون الشرط الإنسانى هو الأساس المنطقى للانتقال من لحظة إلى أخرى فى تركيب ظاهرة الوحى (حتى لا يُصار إلى رد هذا الانتقال إلى تغيرات تطرأ على الذات الإلهية كمصدرٍ للوحى)، فإن تنزيل الوحى داخل لغة ما (واللغة ليست محض وسيط اتصال محايد، بل نظام تفكير كامن خلف الألفاظ والعلاقات التى تقوم بينها)، إنما ينطوى على تحددٍّ الوحى بهذا النظام الكامن. ومن جهة أخرى، فإن كون الوحى يكون حواراً مع واقع المُخاطبين به، إنما يكشف عن تحدِّه بما يمثل تاريخهم الحي. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الوحى لا يفرض نفسه كبنية مغلقة ومطلقة تعلو على البشر (تفكيراً وتاريخاً)، بل كتركيب يقوم على الحوار المفتوح مع تاريخهم ونظام تفكيرهم. وهكذا، فإن الوحى الذى يتخفى الكثيرون وراءه من أجل تثبيت رؤاهم الخاصة كمطلقات لا تقبل التجاوز، يبين - هو نفسه - عن روحٍ تخاصم «الأطلقة» وتأباها. وللمفارقة، فإن ذلك يعنى - بوضوحٍ وصراحة - أن الوحى ليس هو الأصل المنتج للأطلقة (كآلية تفكير تسود فضاء التفكير العربى من دون تمييزٍ بين تراثى وحداثي)، بقدر ما هو أحد أكبر ضحاياها.
لابد، إذن، من التمييز بين «المطلق الإلهى» الذى إنفتح بوحيه على البشر (تفكيراً وتاريخاً)، وبين «الأطلقة» كآلية يسعى بها البعض إلى وضع ما يدخل البشر فى تركيبه، خارج مجال التفكير

والتاريخ. وللغرابة، فإن ذلك ما أدركه الجيل الأول من مُتلقى الوحى المحمدى (الصحابة)، الذين تكشف تجربتهم عن روحٍ تخاصم «الأطلقة»، وعن إدراكٍ للوحى كساحة للحوار المفتوح الذى لا يتقيَّد إلا بدواعى المصلحة، كما تبدَّت لهم حينها. وهكذا فإنهم لم يضعوا الوحى كأصل أوليٍّ مطلق، لا مجال إلا لإكراه الواقع على النزول تحت تحديداته والانصياع لتعليماته، بل تحاوروا معه بما كشف عن وعيهم بوجوب إنصات الوحى ذاته لصوت الواقع.
يقول إمام أهل السنة الكبير أبوالمعالى الجوينى: «إن سُبِرَ (أى جرى فحص) أحوال الصحابة رضى الله عنهم، وهم القدوة والأسوة فى النظر، لم يُرَ لواحدٍ منهم فى مجالس الاستشوار (أى المشاورة) تمهيد أصل أو استثارة معني، ثم بناء الواقعة عليه (كما فعل اللاحقون عليهم)، ولكنهم يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفاتٍ إلى الأصول كانت أو لم تكن. فإن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين فى تعيين أصلٍ والاعتناء بالاستنباط منه، إنما كانوا يرسلون الأحكام، ويعلقونها فى مجالس الاستشوار (المشاورة) بالمصالح الكلية».
ينكشف هذا النص النادر والثمين عن طريقة منفتحة فى مقاربة الوحى تقوم على «الخوض فى وجوه الرأي، وإرسال الأحكام وتعليقها على المصالح الكلية، من دون تمهيد أصلٍ يُبنى عليه كنموذجٍ مطلق»، وذلك فى مقابل ما مارسته الأجيال اللاحقة على هذا الجيل الأول من مُتلقى الوحى (وممن يُقال أنهم السلف بالذات)، من «تمهيد الأصول، وعدم الالتفات إلى الرأي».
وضمن سياق هذا التمهيد للأصول فإنهم قد مارسوا ضروباً من «الأطلقة»، ليس للوحى فحسب، بل وحتى لتجربة الصحابة المنفتحة ذاتها، والتى استحالت- تبعاً لذلك- من تجربة لها تاريخ إلى أصل مطلق يقف خارج أى تاريخ. ولقد تحققت هذه الإحالة لتلك التجربة من «تاريخ» إلى «أصل مطلق» عبر عزلها عن السياق الذى تبلورت داخله؛ وبما آل إلى تبديد روحها بالكلية، حيث استحالت إلى محض ركامٍ من الشواهد والأصول النصية المبعثرة، والتى كان لابد أن تفقد مع هذا التجريد والتبعثُّر مغزاها ودلالتها الأعمق. وإذ تتحول التجربة إلى «أصل» فإنها تثقل على كل التاريخ اللاحق، وذلك من حيث تغدو موضوعاً للامتثال والتكرار، بدل أن تكون ساحة للتمثُّل والحوار. وإذن، فإن «الأطلقة» - وليس سواها - هى ما يحيل تجارب البشر من «تاريخ حي» إلى «نصٍ أو أصلٍ جامد» يقف خارجه؛ على النحو الذى يكون معه أشبه بالشاهد المصمت المُعلق على قبر صاحبه، والذى لا يعرف الخَلَف اللاحق إلا التعبُّد فى ظلاله. وتلك هى جوهر الممارسة السلفية؛ على أن يكون معلوماً أن هذه الممارسة لا تقف عند حدود من يُقال أنهم سلفيو هذا الزمان، بل تتجاوزهم إلى من يُقال أنهم حداثيوه أيضاً. و سواء مورست هذه «الأطلقة»، تحت يافطة الدين أو العلمانية، فإنها تمثل خطراً داهماً على الدولة.
ولقد كانت السياسة هى أحد مجالات التحوُّل بتجربة الصحابة من «تاريخٍ» إلى «نصٍ» أو أصلٍ يقف خارجه. فإذ لم يتوافَّر للجيل الأول من المسلمين، ما يمكن أن يكون «نصاً» أو أصلاً يفكرون به فى السياسة؛ نتيجة لعدم توافر عرب ما قبل الإسلام على تراثٍ مؤثر فى ممارسة السياسة والتفكير فيها من جهة، وبسبب سكوت الوحى عن تعيين طرائق محددة لممارستها والتفكير فيها، من جهة أخري، فإنه لم يكن أمام هذا الجيل إلا أن تكون له «تجربته» الخاصة فى السياسة. ولقد كانت «تجربة» تتسم بالانفتاح والحرية، من حيث تعليق الأحكام على المصالح، واعتبار شروط ومحددات الواقع، وعدم التقيُّد بأصلٍ أو نصٍ يحكمون به الواقعات والنوازل السياسية. ومن هنا، مثلاً، أن هذه التجربة لم تعرف وصفاً منضبطاً منذ البدء للقائم بأمر السلطة (فهو «الخليفة» أو «أمير المؤمنين»)، كما لم تعرف طريقة واحدة فى تعيين هذا القائم بالسلطة (حيث اختلفت طريقة تعيين الخلفاء من الأول إلى الرابع)، كما لم تعرف ضوابط محددة لممارسة السلطة وحدود العلاقة بين الحاكم والمحكوم (وبما ترتب على ذلك من المشكلات التى انفجرت فى وجه الخليفتين الثالث والرابع، وأودت بهما إلى مصائرهما الدامية). ولكن الغريب حقاً، أن هذه التجربة

الحية المتوترة سوف تتحول - مع الاشتغال عليها بمنطق الأطلقة؛ وذلك عبر تفتيتها إلى مفردات مبعثرة ومعزولة عن السياقات الحاكمة لها - إلى نموذج جرى التعالى به إلى مقام «الأصل» المطلق الذى يلزم إعادته وتكراره. وغنيٌّ عن البيان أنَّ ذلك قد آل إلى إفقار التجربة، بعد أن أفقدها عناصر الانفتاح والحيوية، وأحالها إلى محض شاهدٍ مُصمت يُراد من كل واقعٍ لاحق أن يكون مجرد ظلٍ له.

ولسوء الحظ، فإن محض نظرة عابرة على ما تطرحه فيالق الإسلام السياسى التى تتصدر المشهد فى عالم ما بعد الثورات العربية، إنما تكشف عن الهيمنة الكاسحة لهذه «الأطلقة» على قراءتها للإسلام (نصاً وتاريخاً)، وهو ما يمثل الخطر المحدق على ممكنات الديمقراطية.

# -7-

على الرغم من أن مصر لم تدفن بعد قيصرها السابق الذى لا يزال يتمدد على محفته ينتظر موتاً يأبى إلا أن يعانده، فلا يأتيه ليريحه، ويريح غيره، فإن الشرائح الغالبة من نخبتها (التى هى - ولسوء الحظ - أصل نكبتها) قد انخرطت فى عملية إنتاج قيصرها البديل، وعلى النحو الذى لابد أن يستعيد معه المرء ما قاله الشاعر المصرى الكبير أمل دنقل: ''لا تحلموا بعالم سعيد، فخلف كل قيصر يموت. قيصر جديد''. ولأن'' القيصرية'' لم تكن تعنى، منذ ابتداء تبلورها مع الرومان، إلا إطلاق السلطة للحاكم، وإلى الحد الذى يدنيه من مقام ''الإله''، فإن الرومان كانوا يضعون فى عربة القيصر من يذكَّره أنه ليس إلهاً. وإذا كان أحد لا يجادل فى أن ''مبارك'' قد جعل نفسه - أو جعله غيره - قيصراً يقف خارج حدود السؤال والمحاسبة، وإلى حد إمكان القول بأن الثورة عليه، تنطوى - فى حقيقتها - على السعى إلى إسقاط تلك ''القيصرية''، فإن الأمر الغريب حقاً هو ما يجرى، الآن، من الانخراط الدؤوب فى إعادة إنتاجها، وليس تفكيكها. ولعل الغرابة تبلغ مداها، حين يدرك المرء أن هؤلاء المنخرطين فى السعى الدؤوب لإعادة إنتاج تلك ''القيصرية'' التى تدنى الحكَّام من مقام الرب - الإله، هم من يقولون عن أنفسهم أنهم أهل التوحيد الخالص لله. فإن نظرة على الممارسة الراهنة للقطاع الغالب من الطبقة السياسية المصرية لا تكشف عن غير السعى إلى إعادة إنتاج ''الرئيس - القيصر''. وتبعا لذلك، فإنه يبدو وكأن الأمر لم يتجاوز حدود الثورة على ''قيصر'' بعينه (هو مبارك)، إلى الثورة على ثقافة إنتاج القياصرة التى لا يمكن مع تجذُّرها فى الوعى - وحتى اللاوعى - الجمعى (بمضامينه النفسية والمعرفية والاجتماعية)، إلا أن يظل القياصرة يتناسلون أبداً. وللمفارقة، فإنه إذا كان الارتقاء بمبارك إلى مقام ''القيصر'' قد تحقق بعد سنوات من اعتلائه السلطة، فإن ما يلحظه الكافة من ابتداء جماعات الإسلام السياسى - من الإخوان والسلفيين - مسار السعى إلى السلطة بالتسامى بمن يريدون له وراثة مبارك إلى مقام القيصر، قبل أن يتم تنصيبه رئيساً، إنما يكشف عن سهولة إنتاج ''القيصرية'' عبر التلاعب بالرأسمال الرمزى (الدينى بالأساس) للجمهور. ولكن ذلك لا يعنى أن ''الدين'' هو الأصل المُنتج لتلك ''القيصرية''، بل إنها تجد ما يؤسس لها - بالكلية - فى القلب الصلب للثقافة التى تحققت لها السيادة فى عالم العرب، والتى راحت تمارس توجيها على الدين نفسه. ليس الدين، إذن، هو ما يؤسس للتعالى بالحكَّام إلى مقام القياصرة، بل هى الثقافة التى جعلت من مبارك قيصراً، رغم أنه لم يعتمد على الرأسمال الدينى فى بناء سلطته كقيصر، بمثل ما إنها هى التى يقف كلٌ من الإخوان والسلفيين تحت مظلتها فى بناء السلطة الرمزية لقادتهم، وإن كانوا يتميزون فقط بتحفيز الفاعلية الكامنة لتلك الثقافة عبر استدعاء الرأسمال الدينى الطافى على

سطح الوعى الآن.
فقد اعتمد الإخوان المسلمون والسلفيون فى بناء السلطة القيصرية، لمن تقدموا بهم لوراثة مبارك، على التعالى بهم إلى مقامات مخصوصة يجاوزون فيها حدود البشر العاديين. فحين لا يجد المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين ما يزكى به مرشح جماعته، إلا أنه رجل خصه الله بمكرُمة قبول الدعاء التى لا يخص بها إلا المصطفين من عباده، فإنه كان يخايل بأن الرجل هو أحد أصفياء الله، وبما يعنيه ذلك من امتياز بمقام مخصوص لا يدانيه فيه غيره. وغنى عن البيان أن هذا المقام المخصوص هو ما سوف يجعل من الميسور على أنصار الرجل مماثلته مع أحد "رجال الله" الذين يتمتعون بثقل هائل فى الرأسمال الدينى للجمهور، وأعنى به النبى الكريم "يوسف" الذى قيل أن مرشح الجماعة نسخته العصرية.
ورغم أن أنصار المرشح السلفى لم يكونوا أقل من الإخوان فى التعويل على الرأسمال الدينى فى بناء السلطة القيصرية لمرشحهم، فإنهم حين أصروا على اعتبار الرجل بمثابة "الأب"، كانوا يمتدون بما يؤسس لسلطة قياصرة العرب إلى عالم الثقافة الأقدم، وأعنى بها ثقافة "الأبوية". ولعل ما راح يهتف به هؤلاء الأنصار من مفردات "البيعة" و"الدم" و"التعبئة والحشد" ليعدُ بعضاً مما يحتشد به قاموس تلك الثقافة الراسخة العتيقة. واتساقا مع تقاليد دعاة السلفية فى التعالى بنماذجهم إلى مقامات مخصوصة يكتسبون فيها سمات فوق البشرية، فإنهم قد ارتفعوا بمرشحهم لوراثة مبارك إلى مقام يدينه من الله نفسه. ولعل ذلك ما يمكن فهمه مما ذهب إليه أحد أنصار الرجل الذى كان كل ما يدهشه أن يستنتج البعض من الأخبار التى تواترت عن حمل السيدة والدة مرشحه الرئاسى للجنسية الأمريكية، أن يكون الرجل قد مارس الكذب حين تقدم للترشُّح للمنصب الرفيع، وبما يعنيه ذلك من وجوب توقيعه على أوراق تفيد بعدم حمل أى من والديه لجنسية أخرى غير المصرية. وهكذا فإن المشكلة بالنسبة للرجل لم تكن فى أن نموذجه الأعلى قد مارس الكذب، بل هى - بالأحرى - فى مجرد تفكير البعض فى إمكانية أن يقع الكذب منه أصلا.
فالكذب، وغيره من الدنايا، هو مما يستحيل أن يقع، أبداً، من نموذجه الأعلى الذى هو ليس كغيره من البشر الذين يكذبون. ولسوء الحظ، فإن وضع الرجل لنموذجه الأعلى، هكذا، تحت فئة من المستحيل أن يقع منه شيئ من الدنايا التى تقع من سائر الخلق، إنما يدنيه من الله الذى يبقى هو الموجود الحق الذى يقف بتفرُّد ذاته تحت فئة من يستحيل أن يقع منه ما يقع من الخلق.
وهكذا يتجاوز دعاة السلفية وصل مرشحهم، ونموذجهم الأعلى، بمجرد واحد من رجال الله وأصفيائه الذين يسكنون الذاكرة الدينية للجمهور، إلى وصله بالله نفسه، وأعنى من حيث يجعلونه شريكاً له فى القيام تحت فئة من يستحيل أن يُضاف إليهما ما يقع من سائر المخلوقين. وإذ يفعل دعاة السلفية ذلك، فإنهم - وللمفارقة - يجعلون من نموذجهم الأعلى نسخة من إمام الشيعة المعصوم، الذين لا يكف دعاة السلفية عن تأكيد خروجهم عن الإسلام. ولعل ذلك يؤكد أن التعالى بالحكُّام إلى مقامات مخصوصة فوق بشرية لا يختلف الفرقاء فى الإسلام بخصوصها، وبما يعنيه ذلك من التأكيد على حضورها المتجذِر فى الثقافة.
حين يدرك المرء أن هذا التعالى بالحكام إلى مقامات مخصوصة يتفرَّدون فيها، ويتميزون عن غيرهم، وأن ما يترتب على ذلك من وصلهم بالله باعتبارهم من رجاله المُصطفين، هو جزءٌ من تقاليد "الآداب السلطانية" التى تسربت إلى الإسلام من المواريث العتيقة للشرق القديم، فإن له أن يتساءل عما إذا كان الفاعلون الذين تحققت لهم الغلبة السياسية يدركون حقاً معنى ما شهدته مصر من ثورة تبغى الدخول بها إلى عصر الحداثة السياسية أم أن الأمر لا يتجاوز معهم مجرد السعى إلى إثارة الرأسمال الدينى لتحصين تراث "الآداب السلطانية" المُنسرب من عالم الشرق

القديم بتقاليده الراسخة فى الاستعباد والطغيان؟ وبالطبع فإن ذلك يحيل إلى وجوب تفكيك ذلك الموروث المُنتج للقيصرية، وعدم الاكتفاء بمجرد التخلص من قيصر بعينه.

## -8-

ليست خطابات الكبراء من الساسة والرؤساء كخطابات غيرهم من الأغمار والدهماء، حيث تقرر الأولى مصائر، وتبدِّل مسارات، وذلك فيما قد لا يجاوز أثر الأخرى حدود مجرد الفضفضة بالكلمات. من هنا وجوب أن تحظى خطابات الرؤساء بما تستحق من الإهتمام الذى يلزم معه أن تكون موضوعاً لقراءة تتجاوز سطح الكلمات إلى ما يرقد تحتها من الرؤى والتصورات التى تتخفي، ولا تكون موضوعاً للقول المباشر أو الصريح. بل إنها - وهو الأخطر - قد لا تكون موضوعاً لوعى الناطق بالخطاب، وعلى النحو الذى يلزم معه ضرورة جعلها موضوعاً لنظره، لتسهيل إنعتاقه من قبضة تحديداتها الخفيِّة التى قد تتناقض مع ما يعلن أنه ينتوى تحقيقه. فاللغة ليست فضاء محايداً وشفافاً يكون الناس فيه أحراراً، بحيث يسلكون فى رحابه على النحو الذى يشاءون، بل إنها وسيطٌ يفيض بالإنحيازات والتحديدات المُعتمة التى تفرض نفسها على مُستخدميها، بصرف النظر عن مقاصدهم ونواياهم. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الكلمة (وهى الوحدة الأبسط فى اللغة) ترتبط بتاريخ طويلٍ من الإستخدام السابق، فى إطار سياقاتٍ إجتماعيةٍ وسياسيةٍ لم ينقطع حضورها بعد، وبماً يؤول إلى تثبيت عوالم من المعانى والدلالات التى تظل تهيم، كالأشباح، حولها، وتأبى أن تفارقها. وهكذا تنطوى الكلمة (أى كلمة)، فى الإستعمال، على التوتر بين ما يكون المُستخدم لها قاصداً إليه على نحو مباشر من جهة، وبين ما يحيطها به التاريخ من الإيحاءات والظلال. من جهة أخري. وغنيٌّ عن البيان أن ما يقصد إليه المستخدم للكلمة لا يتطابق دائماً مع ما يفيضه التاريخ عليها من الظلال، بل إنهما قد يتعارضان ويتناقضان، وإلى حد أن تاريخ الكلمة قد يوجهها إلى إنتاج ما يمكن أن يكون مغايراً لما يقصد إليه مُستخدمها بالكلية. فالبشر يُولدون فى اللغة، ويأتون إليها كحضور قائم له تاريخ سابق على وجودهم، ولهذا فإنهم لا يكونون أحراراً تماماً فى مواجهتها، بل إنها تفرض عليهم تحديدات تاريخها السابق. وبالطبع فإن ما يُفاقم من خضوعهم لتلك التحديدات المرتبطة بتاريخ سابق، هو أنهم يكونون واقعين فى قبضة هذا التاريخ السابق لا يزالون، وبمعنى أن خضوعهم الفعلى (ولكن المراوغ) للعوالم القديمة هو ما يؤدى إلى إستمرار إنتاج الكلمات التى يستخدمونها للإيحاءات والظلال التى إكتسبتها فى الماضي. إن ذلك يعنى أن كلمات اللغة لن تتحرر من تلك الظلال والإيحاءات المعتمة المنسربة من عوالم الماضى البعيد، ما لم يحرر الناس أنفسهم من قبضة تلك العوالم أولاً.

أعنى مثلاً، أنه إذا كان إرتباط كلمة ما بنظامٍ إجتماعى وسياسى محدد (كالنظام الآبوى مثلاً)، قد أحاطها بظلالٍ من الإيحاءات التى لا تفارقها، فإن إستخدام الكلمة سيظل يستدعى تلك الإيحاءات والظلال، طالما أن الجماعة المُستخدمة للكلمة لا تزال تعيد إنتاج هذا النظام السياسى والإجتماعى القديم، ولو كان ذلك الإنتاج يتحقق عبر التخفِّى وراء رخارف الحداثة، وهى الممارسة التى إستقر عليها العرب على مدى القرنين الفائتين، وحتى الآن. فإذ لم يفعلوا، ولا يزالون، إلا السعى إلى تغطية نظامهم السياسى والإجتماعى الآبوى القديم بزخارف الحداثة وإكسسواراتها الزاهية الملوَّنة، فإن الظلال والإيحاءات التى أفاضها هذا النظام على مفردات لغتهم ستظل تفرض نفسها عليهم، بصرف النظر عن النوايا الطيبة التى تقف وراء إستخدامهم لها.

وهكذا، فإنه ألا ينبغى يتصور الناس الكلمات على أنها مجرد قوالب فارغة يملأونها بمقاصدهم

الحسنة ونواياهم الطيبة، وعليهم أن يدركوا أنها ترتبط بتاريخٍ سابق يتجاوز نواياهم ومقاصدهم، وأنها لا تتحرر أو تتطهر من هذا التاريخ تماماً، بل إنها تظل مسكونة بأطيافه وأشباحه التى لا تتوقف عن الإطلال برأسها، لتأكيد إستمرارها (المُتخفى أو الصريح) فى الوجود، طالما أن هذا التاريخ السابق لا يزال حاضراً على نحو من الأنحاء. إن ذلك يعنى أن إستخدام مفردات تنتمى إلى المجال السياسى والإجتماعى ما قبل الحديث، فى إطار سعى الجماعة المصرية - فى أعقاب ثورتها - لدخول عصر الحداثة السياسية الحقة، لن يقترب بالمصريين من هذه الحداثة المأمولة، بقدر ما سيبعدهم عنها، وأعنى من حيث سيؤول إلى تثبيت منظومة القيم السياسية والإجتماعية ما قبل الحديثة، الملازمة لتلك المفردات، وإن تحت أقنعة جديدة.
تأتى المفارقة هنا من أنه إذا كانت مصر قد أشعلت ثورتها من أجل الدخول إلى عصر بناء دولة الحداثة الحقيقية (التى تقوم على مفهوم "الحق" كبديلٍ لمفهوم "القوة")، فإنه يبدو وكأنها تسعى لدخول هذا العصر بمفردات خطابٍ ما قبل حديث. ولقد كان ذلك هو أهم ما يلفت النظر فى الخطاب الذى ألقاه الرئيس المصرى المُنتخب، عقب إعلان فوزه بالمنصب الرفيع، والذى راح فيه - ولأكثر من مرة - يخاطب جمهوره بإعتبارهم "أهله وعشيرته". وهنا يلزم الإقرار بأن الرجل قد أراد، بما يحمل من النوايا الطيبة والمقصد النبيل، أن يردم الفجوة التى تفصله عن جمهوره، ولكنه يبقى أن مفردتى "الأهل والعشيرة" اللتين يستخدمهما - وخصوصاً مع حصول هذا الإستخدام فى مناسبة سياسية بارزة - لابد أن تستدعيا معهما ما يلازمهما من منظومة القيم الإجتماعية والسياسية المرتبطة بالنظام الآبوي. ولعلهما لا تستدعيان فحسب ثوابت النظام الآبوى التقليدى الذى غلب على التجربة التاريخية للمجتمعات العربية، بل وتستدعيان إلى الذهن ملامح الصورة التى رسمها مبارك لنفسه فى آخر المعارك الخاسرة التى خاضها مع المُحتشدين ضده، وأعنى صورته كبطريركٍ عجوز يسعى إلى إنقاذ نفسه من السقوط عبر إستثمار الموروث الآبوى الغائر فى نفوس المصريين.
وحين يضيف المرء إلى ذلك ما شهده نظامه، على مدى السنوات الأخيرة من حكمه، من الغياب الكامل للدولة القانونية، على النحو الذى كان لابد أن يؤدى إلى بروز الترابطات الأولية العائلية والعشائرية والعرقية والدينية المذهبية وغيرها لتعويض هذا الغياب الفادح، فإن له أن يقطع بالطابع الآبوى ما قبل الحديث لذلك النظام البائس. وغنيٌّ عن البيان أن النجاح فى ترسيخ ممارسةٍ ديمقراطية حقيقية فى مصر يتناسب طردياً مع القدرة على تفكيك تلك الترابطات الأولية ذات الطبيعة القرابية، وإلا فإن الديمقراطية ستظل مجرد إجراء شكلانى فارغ. فإذ الإنتخابات هى أحد أهم آليات الممارسة الديمقراطية، فإن تحريك تلك الترابطات الأولية (العائلية والعشائرية والطائفية والمذهبية) فى إتجاه التصويت الجمعى لحساب المرشح الذى يختاره الأب أو البطرك الأكبر، يبقى عملاً لا يستوفى من الديمقراطية إلا مجرد شكلها الإجرائي. ولعله يمكن القول أن الآلية التى تتفق أكثر مع طبيعة ممارسة تلك الترابطات الأولية هى آلية "البيعة" ما قبل الحديثة، وليست آلية "الإنتخاب" الحديثة.
ولكل ذلك، فإن خطاب "الأهل والعشيرة" لا يناسب، بما ينبنى عليه من علاقات ذات طابع قرابى وآبوي، ما يطمح إليه المصريون من بناء دولة "المواطنة" التى تحكمها علاقات ذات طبيعة قانونية تعاقدية. فلقد ثار المصريون من أجل ترسيخ معنى "الوطن" كوحدة قانونية، وليس من أجل إستبقاء "العشيرة" كوحدة قرابية، ومن أجل تثبيت مفهوم "المواطن" الذى يتساوى الكل، فى حضرته، أمام القانون أفقياً، على حساب مفهوم "الأهل" الذين يتباين الناس ضمنه بين الأعلى والأدنى رأسياً.

في سياق مناقشة ما تحدث به رئيس المجلس الأعلي للطرق الصوفية من أنه يمكن تداول السلطة في مصر الآن من خلال الوصية أوالبيعة باعتبارهما - علي حد قوله- وسيلتين مشروعتين لاختيار الحاكم في الإسلام، فإنه بدا أن "الوصية" كمفهوم سياسي لم تكن لها أي مشروعية إلا ضمن فضاء الفكر الشيعي بالذات، ولأسباب تجد تفسيرها في التاريخ، وليس أبداً في الدين الذي يتمسَّح فيه الرجل ليضفي علي المفهوم قداسة تستحيل معها مناقشته ونقده، ناهيك بالطبع عن نقضه ورفضه. والحق أنه لا مجال لتفسير ما يريد الرجل ترسيخه من المشروعية الدينية للوصية، إلا ما ينطوي عليه عقله من الخلط بين السياسي والفقهي؛ وأعني من حيث ييسَّر له هذا الخلط أن ينقل إلي المجال السياسي ما لا فاعلية له خارج المجال الفقهي؛ وأعني بالذات فقه المورايث. وبالطبع فإنه لا مشروعية أبداً لمثل هذا الانتقال بالمفهوم من المجال الفقهي إلي المجال السياسي، ليس فقط لما يقوم بين المجالين من التباين والاختلاف، بل ولما سوف يترتب علي هذا الانتقال - وهو الأهم - من تشويه المجال السياسي وطمس جوهره بالكلية.
فإذ تشتغل الوصية في الفقه بما هي آداة لتداول "الملكية الخاصة"، فإن الانتقال بها إلي حقل السياسة لا يعني إلا التعامل مع السلطة بما هي أيضاً من قبيل الملكية الخاصة أو الإرث الذي يحق للقابض عليه أن يتصرف فيه بحسب إرادته المنفردة. وهكذا تتحول السلطة، عبر تحويلها إلي موضوع للوصية، من موضوع للمشاركة والإرادة العمومية، إلي موضوع للإرادة المنفردة.
وبالطبع فإن تصورها هكذا، أعني كشأن خاص لا شأن للجمهور به، لا يعكس فحسب مجرد السعي إلي طرد الناس من ساحتها والاستئثار بها دونهم، بقدر ما يعكس أيضاً - وهو الأخطر- نوعاً من التدنِّي والتنزُّل بالناس إلي حيث لا يجاوزون كونهم محض "إرث" كالمال والعقار. وبالطبع فإنه إذا كان اشتغال الوصية في المجال السياسي يؤدي إلي التنزُّل بالناس - الذين كرمهم الله بأن خصهم بالعقل والإرادة - إلي أن يكونوا من قبيل الإرث المملوك، شأنهم شأن الحيوان أو الجماد، فإنه لا مجال للحديث أبداً عن مشروعيته الدينية أو غيرها.
وإذ لا يمكن أن يكون الدين، علي هذا النحو، هو أصل ما يقول به الشيخ من مشروعية الوصية، فإنه لا يبقي إلا أن يكون أساس مشروعيتها هو ما عرفه الشيخ نفسه من أن الوصية كانت أداته في بلوغ سلطته (حتي ولو كانت سلطة روحية) داخل طريقته. إذ المشهور بيقين أنه لا سبيل إلي مداولة السلطة داخل الطرق الصوفية إلا من خلال الوصية؛ التي تكون أساساً لما سيعقبها من "بيعة" المريدين لشيخهم؛ وهو ما يكشف عن أن البيعة لم تكن تحيل إلي أي نوع من اختيار السلطة، بقدر ما كانت تنطوي علي الإقرار بسلطة لا سبيل إلي منازعتها. وهكذا فإن الشيخ لا يفكر في السلطة السياسية إلا بما يعرفه، داخل طريقته، من أن الوصية، وليس سواها، هي الأداة الوحيدة لمداولة السلطة ونقلها. وعلي أي الأحوال فإنه يلزم التنويه بأن ما ينطبق علي السلطة الصوفية التي تكاد تكون احتكاراً عائلياً يستند إلي ادعاء وراثة العلم والمكانة؛ وبما يعنيه ذلك من إمكان أن تكون موضوعاً للوراثة، لا ينطبق علي السلطة بمعناها السياسي التي لا يمكن أن تكون إلا موضوعاً لتفعيل معايير الرشد والإنجاز والكفاءة؛ وهي المعايير التي لابد أن تغيب كلياً في حال جعلها موضوعاً للوراثة.
وإذ يؤول ما سبق إلي أن أساس مشروعية الوصية، كأداة لتداول السلطة، لا يمكن أن يكون الإسلام كما يؤكد الشيخ، بل هو فقط ما يحدث من نقل السلطة بالوصية داخل طريقته الصوفية، فإن إصرار الشيخ علي القول بمشروعيتها في الإسلام لا يعني إلا أنه يوَّحد بين الإسلام وبين ما يحدث في طريقته، وإلي حد أنه قد لا يري حضوراً للإسلام خارج حدود هذه الطريقة. وإذ يكشف ذلك عن أن الشيخ يفكر بمنطق: أنا الإسلام، فإن هذا المنطق - الذي هو، في الجوهر، منطق استبداد وهيمنة - سوف ينعكس فيما يبدو وكأنه يتصوره من أن الحاكم هو الدولة. فالشيخ هو الإسلام، والحاكم هو الدولة، ولا سبيل إلي منازعة الواحد منهما سلطته التي له أن يتصرف فيها كيف يشاء.
وفي النهاية فإنه ليس لأحد أن يتحدث عن دولة حديثة وقف أحد دعاتها (الذي هو أحمد عرابي) يهتف - قبل أكثر من قرن - في وجه الخديو (الذي كان يظن أنه قد ورث عن أبيه سلطة وشعباً):

"لقد خلقنا الله أحراراً، ولم يخلقنا تراثاً أو عقاراً"، ليس فقط لأن ثمة من لم يزل يري أننا لم نجاوز وضعية الإرث أو العقار، بل - والأهم - لأن السادة الذين يسمون أنفسهم أصحاب الفكر الجديد لا يفعلون إلا أن يقاتلوا من أجل تثبيت وترسيخ ذات الرؤية الاستبدادية العتيقة، وذلك من خلال تزيينها بما يتيسّر من اكسسوارات الحداثة من قبيل الدستور والترشيح والانتخاب وغيرها من الزخارف التي يظل القديم يمارس من تحتها حضوراً لا سبيل إلي مغالبته

# الإسلامويون

# (الإخوان)

| | | |
|---|---|---|
| **1-** | ليس من الإسلام | الأهرام 6/10/2011 |
| **2-** | عن الإستبداد والتنطع | 27/6/2013 |
| **3-** | هل تتصالح الديمقراطية مع خطاب الإسلام السياسي؟! | 11/7/2013 |
| **4-** | سيد قطب ومفهوم الجماعة الربانية | 8/8/2013 |
| **5-** | الدين والسياسة في خطاب حسن البنا | 22/8/2013 |
| **6-** | العنف بين نيات الأفراد ومنطق الخطاب | 30/5/2013 |
| **7-** | لماذا سيظل العنف جزءا من خطاب الإسلامويين؟ | 28/11/2013 |
| **8-** | الرؤى والبشارات في ساحة رابعة | 25/7/2013 |
| **9-** | تدوير الإخوان | 5/9/2013 |
| **10-** | أي مستقبل لجماعة الإخوان؟ | 17/10/2013 |

ثمة كثيرون أحضرتهم الثورة من عالم الصمت والظلال إلي عالم الصخب والإبهار. من بين هؤلاء رجل لطيف; عصري المظهر واللباس, حليق الذقن والشارب, وعلي جبهته ينسدل شعره الطويل الناعم. وحين يدرك المرء أن هذا الوجيه العصري هو أحد أفراد الفيلق الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين, فإنه قد يندفع إلي الظن بأن الإلحاح علي الظهور الطاغي لهذا الرجل بالذات هو- وبصرف النظر عن مضمون ما يقوله- أمر مقصود بذاته للإيهام بحداثة الجماعة وعصرانيتها.
وإذن فلعله يبدو وكأن الجماعة علي وعي بأنها تخوض حرب الصورة في ما يقال أنه عصر الصور; وبحيث راحت تسعي لتثبيت صورة لمنتسبيها في مخيلة الناس تختلف عن تلك التي استقرت لهم قبل ذلك; وهي صورة تستوفي كل مفردات العصر الحداثي الراهن. وللإنصاف فإن الأمر يتجاوز مجرد خلق الإيهام عبر إستخدام الصورة العصرية للرجل إلي ما يبدو من أن مفردات الخطاب الذي تدور به إسطوانته, كل ليلة تقريبا, قد راحت تختلف, بدورها, عن تلك المتداولة في خطاب الجماعة; ولكن مع ملاحظة أن هذا الاختلاف لا يتعدي حدود مجرد الشكل والصورة أيضا.
وإذ يكتفي أقران هذا الرجل العصري وإخوانه, بالتفكير في دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية; وبما يعنيه ذلك من الإقرار الضمني بأن الدولة المدنية قد انبثقت خارج الإسلام, بل والدين علي العموم, ولهذا فإنهم يريدون لها أن تتخذ من الإسلام مرجعا لها, فإن هذا الوجيه العصري يتجاوز ذلك إلي القطع بأن الدولة المدنية, بل وكل مفردات الظاهرة السياسية الحديثة, قد حضرت( فكرة ومضمونا وإجراء) إلي الوجود مع الإسلام وحده. وبالطبع فإن ذلك يجعل الرجل من نوع المسلم الذي لم يجد السيد رشيد رضا- تلميذ محمد عبده ومريده- توصيفا له إلا أنه ما إن يتعرض لظاهرة حديثة( سياسية أو حتي علمية أو غيرها) إلا ويفكر أن هذا من الإسلام.
وبحسب هذا النوع من التفكير, فإن الإسلام هو أصل كل شئ ومصدره بالإحداث والإنشاء, وليس بالتأويل والإلحاق; وعلي النحو الذي يبدو معه أن الأمر لا يتعلق بتأويل يقرأ تطورا لاحقا( كالدولة المدنية) في أصل سابق( هو الإسلام), بل بإنشاء الأصل السابق(الإسلام) للتطور اللاحق( الدولة المدنية).
وضمن سياق هذا التمييز, فإنه إذا كان مأزق القول بمرجعية إسلامية للدولة المدنية يتمثل فيما ينتهي إليه- خصوصا مع تصور هذه المرجعية علي أنها المنظومة الفقهية المتحدرة من السلف- من تكريس التمييز( ضد المرأة وغير المسلمين والأدني إجتماعيا وعرقيا), وعلي النحو الذي يتعارض مع جوهر ما تقوم عليه الدولة من إلغاء كل أشكال التمييز, فإن مأزق ما يقول به الوجيه العصري من أن الإسلام كان هو فقط الذي أحضر الدولة المدنية إلي الوجود, يتآتي مما لابد أن يترتب علي هذا القول حتما من أن الإسلام هو أصل الدولة المدنية بالإنشاء والإحداث, وليس بالإضافة والإلحاق. فالسابق, عنده, هو الذي أنشأ اللاحق وأحدثه من العدم. وبالطبع فإنه كان يمكن أن تكون لهذا القول مشروعيته ومنطقيته لو أن هذا التطور اللاحق قد انبثق ضمن سياق التجربة التاريخية للإسلام, أو أن من أحدثوه كانوا ممن ينتمون إليه ويؤمنون به, ولكن المأزق يتأتي من أنه قد تبلور خارج هذه التجربة; فضلا عن أن من أحدثوه كانوا من غير المسلمين فعلا. يتأتي المأزق, إذن, من أن الإسلام الذي هو السابق, في الترتيب التاريخي, لا يمكن أن يكون- والحال كذلك- أصلا لتطور الدولة المدنية اللاحق إلا بالإضافة والإلحاق; أو- في كلمة واحدة- بالتأويل. وبالطبع فإنه لا سبيل لتجاوز هذا المأزق( في شكليه السابق الإشارة إليهما) إلا عبر الوعي بالأساس التأويلي الذي تقوم عليه العلاقة بين الإسلام, من جهة, والظاهرة السياسية الحديثة متمثلة في الدولة المدنية من جهة أخري.
في أبسط معانيها, فإن التأويلية تعني أن تنفتح الواحدة من منظومتين محددتين( كالإسلام والظاهرة السياسية الحديثة مثلا) علي الأخري, ولكن بكيفية تخلو من التضحية بجوهر إحداهما لحساب الأخري, أو فرض إحداهما علي الأخري علي نحو من الإكراه والتعسف. وبالطبع فإنه لا سبيل إلي هذا الانفتاح بين الواحدة من المنظومتين والأخري إلا عبر الوعي بجوهر ما تقومان عليه في العمق, وفيما وراء مجرد أشكالهما الظاهرة; وبمعني أن يكون الإسلام موضوعا لوعي يتجاوز الشكل الذي تركه عليه القدماء, وذلك بمثل ما تكون الدولة المدنية موضوعا لفهم يتجاوز محض حضورها الإجرائي الشكلي. ولسوء الحظ, فإن فعل الوعي يغيب عن الممارسة الراهنة, ولا يبقي حاضرا إلا فعل الفرض والطمس. فإنه إذا كان أصحاب القول بالدولة المدنية ذات

المرجعية الإسلامية يفرضون علي تلك الدولة من المنظومة الفقهية المتوارثة ما يؤدي إلي التضحية بجوهر ما تقوم عليه, فإن صاحب القول بأن الإسلام هو الذي أحضر الدولة المدنية إلي الوجود يتجاوز مجرد الفرض للإسلام علي الظاهرة السياسية الحديثة إلي التضحية بالوجود الذاتي لهذه الظاهرة من الأصل. وتبعا لذلك, فإن المنظومتين- بحسب هؤلاء- لا تنفتح الواحدة منهما علي الأخري في حوار منتج, توسع فيه الواحدة منهما الأخري وتتسع بها في الآن نفسه, بل تهدد إحداهما الأخري وتضيق بها; وذلك علي النحو الذي يجعل من التعامل الراهن مع الظاهرة السياسية الحديثة في علاقتها مع الإسلام, تعاملا عقيما وفاسدا.

وإذا كان فساد هذا التعامل وعقمه يتأتي من إنكار التأويلية كأساس للعلاقة بين منظومتي الإسلام والظاهرة السياسية الحديثة, فإن ما يثير الاندهاش, حقا, أن سلفا كبيرا, في وزن السيد رشيد رضا الذي يمكن اعتباره رائدا للأستاذ البنا مؤسس جماعة الإخوان, قد كتب- قبل أكثر من مائة عام- ما يشي بفهم أكثر وعيا واستنارة, من ذلك الذي يثرثر به أحفاده المتأخرون, لعلاقة الإسلام بالظاهرة السياسية الحديثة. فقد كتب الرجل في( المنار): لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم( الدستوري الحديث) أصل من أصول ديننا, ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين, لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف علي سيرة الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس, لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام, ولكان أسبق الناس إلي الدعوة إلي إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش; وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الإستبدادية ويعد من أكبر معاونيها, ولما كان أكثر طلاب حكم الشوري المقيد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين...ألم تر إلي بلاد مراكش, الجاهلة بحال الأوروبيين, كيف تتخبط في ظلمات استبدادها, ولا تسمع من أحد كلمات شوري مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشوري, ولغيرها من السور التي شرع فيها الأمر بالمشاورة وفوض حكم السياسة إلي جماعة أولي الأمر والرأي....(وإذن) فلولا اختلاطنا بالأوروبيين, لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلي هذا الأمر العظيم. وهكذا فإنه لولا ما حققه الأوروبيون في مجال الظاهرة السياسية الحديثة وغيرها, لما كان للمسلم- بتعبير رضا- أن يفكر أن هذا من الإسلام أصلا.

وليس من شك في أن فعل التفكير الذي ينسبه رضا إلي المسلم- في هذا السياق- ليس تفكير ابتكار وإبداع, بل تفكير إلحاق واستتباع, علي الطريقة العتيقة للفقهاء; وأعني من حيث ما يبدو من أن فعل التحقيق والإبداع كان مقصورا- في اللحظة التي كتب فيها نصه, ولا يزال علي نفس الحال للآن- علي الأوروبيين وحدهم, وذلك فيما لا يعرف المسلمون إلا فعل الاستتباع والإلحاق. وبالطبع فإنه لو كان للمسلمين أن يمارسوا فعل التحقيق والإبداع, لكان لهم أن يجادلوا بأن إسلامهم السابق هو أصل إبداعهم اللاحق. وأما أن يتركوا للأوروبيين فعل الإبداع ويكتفي المسلمون بفعل الإلحاق, فإنه ليس لهم أن يضيفوا إبداع غيرهم اللاحق إلي أصلهم السابق; أو أن هذه الإضافة هي من قبيل قراءة اللاحق في السابق; التي تظل قراءة تأويلية أبدا.

ولعله ليس من تفسير لهذا التباين بين موقف رشيد رضا وموقف أحفاده المتأخرين إلا أنه فيما كانت المعرفة وتنوير الأذهان- ولو بخصوص هذه المسألة المتعلقة بالإسلام والسياسة الحديثة بالذات- هي شاغل تلميذ الأستاذ الإمام, فإن أحفاده من مؤدلجي الإسلام المتأخرين, قد غرقوا في مستنقع الإيديولوجيا إلي ما بعد أذقانهم. وغني عن البيان أن إنكار التأويلية من جانب هؤلاء المؤدلجين للإسلام إنما يرتبط بأن القصد عندهم ليس تنوير الأذهان بقدر ما هو التجييش وحشد الأتباع. وبالطبع فإنه ليس من سبيل أمامهم لفعل ذلك إلا من خلال نفي التأويلية عن تلفيقاتهم الإيديولوجية للإسلام, ليضفوا عليها قداسة المتعالي الذي يتعدي بها حدود الأفهام إلي محض التلقي والإذعان.

**-2-**

لعله يلزم التنويه بأنه إذا كانت العلاقة بين الدينى والسياسى فى الإسلام تحتاج إلى استقصاءٍ أعمق يتجاوز حدود هذا الحيز، فإنه يمكن القول - على العموم - بانه إذا كان الدين قد

ظل يقدم للسياسة لغتها وقاموس مفرداتها، فإن كل موجهاتها ومحدداتها الرئيسية قد ظلت تنتمى إلى مجال آخر غير الدين. وبعبارة أخري، فإنه إذا كان الدين قد منح السياسة لغتها وشكل ممارستها، فإن مضمون تلك الممارسة ومحتواها قد ظل شيئاً يقع خارج حدوده فى الأغلب. ولعل استقراء للمصنفات التاريخية الكبرى يئول إلى أن صراعات القوة قد كانت هى المحدد الرئيسى لممارسة السياسة فى الإسلام. فلا يكاد ابن خلدون - الذى يستمد قيمته الكبرى من كونه صاحب خطاب عن التاريخ، وليس من كونه مجرد مؤرخ، أو ناقلٍ للأخبار مثل غيره - يرى فى تاريخ المسلمين، إلى عصره، إلا نوعاً من الفاعلية شبه المطلقة لقانون العصبية القبلية التى كانت - ولعلها تبقى للآن - الشكل السائد لاشتغال القوة. والغريب أن المحاولات لا تتوقف لإخفاء هذا التاريخ الطويل الذى كتبته القوة لكى يتوارى من الذاكرة بالكلية، لحساب تاريخ مثالى ومُتخيل يستخدمه دعاة الإسلام السياسى فى الترويج لأجنداتهم السياسية النازعة للهيمنة. ورغم هذا السعى الدائب إلى طمس هذا التاريخ الرذيل الذى يجرح الوعى ويشقيه، فإن ما يشهده العالم العربي، فى اللحظة الراهنة، من انفجار المكبوت القَبَلى والعشائرى والطائفى والمذهبى الذى لطالما جرى كبته وراء أقنعة الدين - ثم الحداثة بعد ذلك - لما يؤكد على أنه من قبيل التاريخ الذى يأبى الغياب والسكوت.

إن ذلك يعنى أن الدين كان - ولا يزال - جزءا من لعبة القوة ومن أدوات احتيازها والإمساك بمفاتيحها. وضمن هذا السياق، فإن ثمة علاقة طردية بين تصورٍ بعينه للدين وبين حجم القوة التى يوفرها للقائمين على توظيفه سياسياً، وأعنى أنه كلما كان الدين حرفياً وقطعياً يكون مقدار القوة التى يقدمها لهؤلاء الساعين إلى التخفى وراءه أكبر - بما لا يُقاس - من تلك التى يوفرها لهم حين يكون موضوعاً لتفكير مفتوح. ويرتبط ذلك بحقيقة أن "قطعية الدين وحرفيته" تكون هى الأكثر مثالية فى إخضاع الجمهور وقهره، وأعنى من حيث لا يكون متاحاً له، فى إطارها، إلا محض التسليم والامتثال من دون جدلٍ أو سؤال. وإذ يقوم دعاة الإسلام السياسى بتثبيت هذا التصور القطعى للدين على أحد المفاهيم الشائعة المستقرة فى وعى الجمهور، وهو مفهوم "القطعى الثبوت والدلالة"، فإنه يلزم التنويه بما يقوم عليه هذا المفهوم من مراوغة تسوية "قطعية الثبوت" مع "قطعية الدلالة"، وذلك فيما ينتمى "الثبوت" إلى مجال التاريخ الذى يغاير بالكلية مجال المعنى الذى تنتمى إليه "الدلالة". وبالطبع فإنه لا يمكن التسوية أبدا بين ما ينتمى إلى مجال "الثبوت التاريخي"، وبين ما ينتمى إلى مجال "المعنى الدلالي"، وبمعنى أنه فى حين أن أحدا لا يجادل فى يقينية "ثبوت" القرآن، وبما يعنيه ذلك من إمكان - بل وجوب - التأكيد على "قطعية" ثبوته، فإنه لا يمكن القول بقطعية دلالته ومعناه، لأن ذلك يعنى وجوب القول بأحادية الدلالة والمعني، وهو ما لا يمكن لمسلم أن يقبله بخصوص القرآن.

وعلى العكس من هذا التصور القطعى للدين، فإن تصوره موضوعاً لتفكير مفتوح إنما تجعل منه إحدى الساحات التى تنفتح أمام الفرد لتأكيد قدرته على التفكير الفاعل المستقل. وبحسب ذلك، فإنه فيما يتيح التصور القطعى للدين للسلطة أن تهيمن على المجال العام، وتتحكم فيه بالكليّة، فإن الأثر الذى يؤدى إليه التصور المفتوح للدين - فى المقابل - لا يقف عند حد حرمانها من هذا الامتياز فحسب، بل ويئول إلى جعلها موضوعاً للتحكّم والضبط من جانب الأفراد. ولعله يلزم الوعي، فى هذا السياق، بجدلية العلاقة بين تصور الدين "حرفيا وقطعيا" من جهة، وبين الطبيعة الاستبدادية التسلطية للسلطة من جهة أخري، وبمعنى أن العلاقة بينهما لا تمضى فى اتجاهٍ واحد، بل إن الواحد منهما يحدد الآخر، ويتحدد به فى الآن نفسه.

وإذ يعني ذلك أن "قطعية الدين وحرفيته" إنما تؤسس للاستبداد، بذات القدر الذى يؤسس به - هو أيضاً - لها، فإن ذلك ما انشغل به، وأفاض فى بيانه، رجل الإصلاح وداعيته الكبير عبدالرحمن الكواكبي. فقد مضى الرجل يفضح الطريقة التى يسطو من خلالها المستبد على الدين ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده، سواء كان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه "صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أو تعطيه مقاما ذا علاقة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله". وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما كان لابد أن يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية، وبحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذى تتعاطاه جماهير يائسة محبطة، لتتعزى به عما تعانيه من الاستبداد والقهر، ويفقد دوره الجوهرى فى تنوير الإنسان وتحريره بالأساس، وبما يعنيه ذلك من التأكيد على دور المستبد فى تفريغ

الدين من مضمونه وتحويله إلى مجرد شكل فارغ. ولقد كان الكواكبى هو من كشف، ببراعة، عن الكيفية التى ينتج بها الاستبداد "التنطع" فى الدين الذى هو علامة خوائه وصوريته. فقد مضى إلى إن "المستبدين قد سطوا على الدين واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً، وجعلوه آلة لأهوائهم، فضيعوه وضيعوا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه دينا لا يقوى أحد ممن يتوهم أن كل ما دونه هو منه على القيام بواجباته وآدابه ومزايداته التى صارت تشتبه مراتبها على العام والخاص. وبذلك انفتح باب التلّوم على النفس واعتقاد التقصير المطلق، وأن لا نجاة ولا مخرج، ولا إمكان لمحاسبة النفس. وهذه الحال تصغر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر المنوط بها قيام الدين وقيام النظام والعدل. وهذا الإهمال للمراقبة والسيطرة والمؤاخذة والسؤال أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد وتجاوز الحدود.

## -3-

تقوم ظاهرة الإسلام السياسي - وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان المسلمين - على ضروبٍ من الالتباس التى يجرى إخفاؤها، وعن عمد، لتكون بمنأى عن الوعى المنضبط بها، وعلى النحو الذى يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بالسعى إلى تصوير الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسي، على أنها جماعاتٌ "طهورية"، لا انشغال لها بما يجاوز حدود "المقدس" الديني، وبما يعنيه ذلك من تعمُّد إخفاء طابعها السياسي. ومن هنا وجوب فض الالتباسات المتعلقة بموقف هذه الجماعات من الحداثة، والعلاقة بين الدين والسياسة، والعقل والتقليد والطاعة وغيرها.
وفيما يخص الالتباس المتعلق بالموقف من الحداثة، فإن الأصل فيه يأتى من أن أحداً لم يلتفت - بما يكفي - إلى استقصاء السياق الفكرى والمعرفى الذى تبلور فيه خطاب جماعة الإخوان المسلمين، وتيار الإسلام السياسى على العموم، وذلك على الرغم من غزارة الالتفات إلى السياق السياسى والتاريخى الذى أدى إلى ظهور كلٍ منهما، والذى يتمثل فى إعلان سقوط الخلافة فى العام 1924، بالذات. ولعل المدخل إلى الوعى بهذا السياق المُهمل، ينطلق من الإقرار بأن تيار الإسلام السياسي - وضمنه جماعة الإخوان - هو جزءٌ من صميم ما يُعرف بظاهرة الحداثة العربية، وإلى حد إمكان القطع بأنه لو أمكن تصور غياب ظاهرة "الحداثة" على العموم - والنمط العربى منها على الخصوص - لما كان لتيار الإسلام السياسى أن يتبلور من الأساس.
ويعنى ذلك أنه يستحيل استيعاب ظاهرة الإسلام السياسى خارج القوانين والمحددات التى حكمت انبثاق وتطور ظاهرة التحديث فى العالم العربى منذ العقود الأولى فى القرن التاسع عشر. وبالطبع فإنه لا يؤثر فى ذلك ما يجرى الإيهام به من أن الإسلام السياسى يبغى استبدال الإسلام - كمنظومة حياة - بالحداثة، من أجل استرداد ماضيه الذهبى السابق عليها، حيث الأمر لا يتجاوز مجرد استخدام الإسلام والحداثة معاً من أجل بناء وتثبيت أيديولوجيا سياسية، لا تختلف عن غيرها من أيديولوجيات مناوئة إلا من حيث نوع القناع التى تتخفى خلفه.
من صاغوا خطاب التغيير فى العالم العربى قد قاموا بالتمييز فى الحداثة الأوروبية - ومنذ البدء - بين المكون "التقنى الإجرائي" لها، والذى اعتبروه من "النفيس" المقبول الواجب نقله إلى ديار المسلمين، وبين مكونها "العقلى النقدي"، الذى اعتبروه من "الخسيس" المرذول الذى لا يجوز تعاطيه أو نقله إلى ديارهم. وبالطبع فإن ما يجرى الآن فى العالم العربي، لم يقطع بأن هذه الأطروحة التى استقر عليها الجميع على مدى القرنين الفائتين، قد حافظت للجمهور على وضع "الجاهل" الذى يشهد ما يحصل الآن بأنه لم يغادره، وفقط فإن هذا الجمهور قد اختار - مع تراخى قبضة الدولة - أن يتخلى عما فرضته عليه من "الوداعة".
ورغم ما بدا من بؤس هذا الضرب من التغيير فى الواقع الخارجي، مع الإهمال شبه الكامل للشرط العقلى اللازم لأى تغييرٍ حقيقي، فإن ذلك قد حدد طريقة عمل الفرقاء العاملين تحت مظلة الخطاب العربى الحديث، والتى تتمثل فى وجوب الإمساك بأدوات القوة التى تفرض

التغيير من أعلى، والتى تتمثل فى الدولة بالأساس.
وضمن هذا السعى إلى الإمساك بالدولة، فإن دعاة الإسلام السياسى لا يختلفون - من جهتهم - عن غيرهم من الذين عملوا، من جهة أخرى، تحت رايات الأيديولوجيات التحديثية (الليبرالية والقومية والاشتراكية وغيرها). وأعنى من حيث إنهم جميعاً يراوحون تحت مظلة ذات الأطروحة التى لا ترى للتغيير سبيلاً إلا بتسكين الجوانب التقنية الإجرائية من الحداثة فوق ذات البنيات التقليدية المتوارثة للوعى التى تحتفظ للجمهور بوداعته وهدوئه وطاعته. وفقط فإن الاختلاف بينهما يأتى من نوع المفردات التى يستخدمها كل فريق فى سعيه إلى الهيمنة على المجال العام. إذ فيما ظل دعاة الأيديولوجيات الحداثوية يستخدمون المفردات المتداولة فى إطار الأيديولوجيات التى يبشرون بها (من قبيل الحرية والديمقراطية والدستور والاشتراكية والطبقة العاملة والقومية وغيرها)، والتى لم يقدروا على السيطرة بها على المجال العام لعدم امتلاك الجمهور - المقصود التأثير عليه بها - للتراث المعرفى والتاريخى الذى تقف عليه هذه المفردات، فإن دعاة الإسلام السياسى يستخدمون مفردات تنتمى للرأسمال الرمزى الدينى للجمهور للسيطرة على المجال العام (من قبيل الشريعة والحكم بما أنزل الله وتطبيق الحدود وغيرها)، وبما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، "الدولة التنين" فعلاً. حيث ستحضر الدولة، كقوة قابضة ليس فقط بكل أدوات قمعها الحديثة، بل وكذا على الرأسمال الرمزى المقدس الذى سيجعل من الخروج عليها هرطقةً وكفراً. وهكذا فإنه، وبدلاً من تجاوز أطروحة مركزية الدولة فى التغيير، عبر نقد أطروحة التغيير البرانى الذى تفرضه الدولة من أعلى على المجتمع الوديع المستكين فى الأدنى، وفتح الباب أمام ضرورة امتلاك الشروط العقلية والمعرفية للدخول إلى عصر الحداثة الحقة، فإن الإسلام السياسى لا يملك ما يقدمه إلا المزيد من "مركزة" الدولة من جهة، و"إخضاع" الجمهور من جهة أخرى، وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدر على تقديم ما يمكن أن يساعد مصر على بلوغ عتبة تطورها الديمقراطي، بل إنه يمثل العائق الأهم أمام مثل هذا التطور. لذا لزم التنويه وخصوصاً مع تزايد الدعاوى لاحتواء جماعات الإسلام السياسى فى العملية السياسية. ولعله يلزم تأكيد ضرورة أن يكون إدماج الأفراد، من المنتمين لهذا التيار، بعد تأهيلهم على نحو يبرأون منه من فيروس هذا الخطاب المرعب.

## -4-

إذا كان القرآن قد تنزَّل بما هو أحد تجليات "المعرفة الإلهية" المتعالية، فإنه يبقى أن كل ما يصدر عنه من معرفة تتمثل فى منظومات (التفسير والفقه والعقائد والأصول وغيرها)، إنما يكون من قبيل (المعرفة الإنسانية) المشروطة تاريخياً ومعرفياً. وهكذا فإنه لا ينبغى التمويه بحقيقة صدور القرآن عن مشكاة العلم الإلهى غير المحدود، وهى الحقيقة التى لا يمكن أن تكون موضوعاً للشك أبداً، على حقيقة أن ما يصدر عنه من معرفة تبقي، هى نفسها، من قبيل المعرفة الإنسانية التى يستحيل استيعابها خارج إطار التحديدات - بل وحتى الإكراهات - الزمانية والمكانية. ولسوء الحظ، فإن ثمة من يقوم بهذا التمويه، فيضيف ما يتميز به القرآن (بما هو أحد تجليات العلم الإلهي غير المحدود) من الثبات والكمال والقدرة على تجاوز تحديدات الزمان والمكان إلى ما نشأ وتخلَّق حوله من منظومات أنتجها الفهم الإنسانى على النحو الذى يجعل تلك المنظومات الإنسانية فى جوهرها، تكتسب - أو تكاد - كل سمات العلم الإلهى من الثبات والاكتمال وعدم القابلية للتجاوز أبداً. وغنيٌّ عن البيان أن الأمر - ضمن هذا السياق - لا يتجاوز حدود السعى إلى تأبيد تلك المنظومات - وذلك عبر فك روابطها مع تاريخها والتعالى بها إلى فضاء تكتسب فيه حصانة ضد التفكير والمساءلة - للتغطية بها على أنظمة سياسية وأوضاعٍ اجتماعية تريد أن تحقق لنفسها دوام الحضور وثبات الهيمنة.
وكنموذجٍ حديث لهذا النوع من المنظومات المعرفية التى يدَّعى لها أصحابها استنفادها للقرآن

على النحو الذى يتعالى بها إلى مقام المنظومة المقدسة، فإنه يمكن الإشارة إلى الإنجاز الذى قدمه الأب المؤسس للحركات الجهادية المعاصرة، الذى هو (سيد قطب). فنصوص الرجل قاطعةً بأن ما يطرحه مما يقول أنه (التصور الإسلامي) ليس نتاجاً لقراءته أو تفسيره الخاص للقرآن، بقدر ما هو التصور (ذاته) الذى جاء به القرآن، وهو يقدم نفسه من خلال الرجل (أى قطب).
فالرجل - فى كتابه (خصائص التصور الإسلامي) - يقرر صريحاً وحاسماً "إنما نحن نحاول تقرير حقائق التصور الإسلامى فى ذاتها كما جاء بها القرآن كاملة شاملة متناسقة". وهو - فضلاً عن ذلك - يرى أن "من الخطأ المنهجى الأصيل محاولة استعارة أى ميزان، أو منهج من مناهج التفكير المتداولة فى الأرض - فى عالم البشر - للتعامل بها مع هذا التصور الخاص المستقل الأصيل، أو الاقتباس منها والإضافة إلى ذلك التصور الربانى الكامل الشامل الذى جاء به القرآن". وإذن فإنه ليس التصور فقط، بل وكذا منهج التعامل معه، هو من قبيل ما لا ينتمى إلى عالم البشر، وبما يعنيه ذلك من أن قطب يعتبر أن كل ما يقدمه هو التصور الربانى والمنهج الربانى كما جاء بهما القرآن.
وبالطبع فإنه لن يكون غريباً أن الجماعات التى تبنت أو تناسلت من خطاب قطب (وأعنى جماعة الإخوان المسلمين وذريتها من الجماعات الجهادية التى تنمو كالفطريات على جسدها المترهل) قد تعالت بنفسها إلى مقام الجماعات الربانية، بسبب ما يعتقد فيه المنتسبون إليها من سعيها إلى تحقيق ما يقول قطب أنه "التصور الرباني" الذى جاء به القرآن. وبالطبع فإن كون التصور "ربانيا" لا يجعل أمام الواقع من سبيلٍ فى التعامل معه إلا لمجرد التلقى والخضوع. فإن الحركة بين هذا التصور من جهة، وبين الواقع من جهة أخري، تمضى فى اتجاهٍ واحد فقط، وأعنى من التصور إلى الواقع فقط. وإذ يعجز هذا التصور الربانى المثالى عن استيعاب حركة الواقع المعقدة، فإنه لا يكون أمام حاملى هذا التصور إلا هجاء الواقع والسعى إلى إدخاله، على نحوٍ قسري، ضمن تحديدات هذا التصور، وعلى النحو الذى يدفع بهم إلى تكفيره والخروج عليه. وهكذا تكون النهاية القصوى لذلك الضرب من المعرفة الذى يدعَّى لنفسه استنفاد القرآن - وبما يترتب على ذلك من التعالى بنفسه إلى مقام المعرفة المقدسة - هى الدخول فى مواجهات عنيفة مع الدولة والمجتمع فى آنٍ معاً. ولعل ومن نافلة القول، التأكيد أن هذا التصور القطبى إنما يتسق مع تأكيد - تلميذه ودارسه الأكبر الباحث الأردنى (صلاح الخالدي) - على انحياز قطب للمعتقد السلفي - الحنبلي، الذى يعرف الكافة أنه يقوم على تصور الوجود الأزلى القديم للقرآن، لا بما هو المعنى القديم القائم بذات الله، بل بما هو الحروف المنطوقة والأصوات المسموعة. ويرتبط ذلك بأنه إذا كان الوجود القديم للقرآن بما هو المعنى القديم القائم بذات الله يفتح الباب أمام (مناهج التفكير المتداولة فى عالم البشر) للاشتغال بما يتيح اقتناص هذا المعنى من الألفاظ التى تتضمنه، والتى ليست قديمة مثله، فإن تصور الوجود الأزلى القديم للقرآن، بما هو ألفاظٌ وأصوات على طريقة الحنابلة، يعنى أن المعنى ظاهرٌ فى الألفاظ من دون أدنى حاجةٍ إلى مناهج من تفكير البشر وتأويلاتهم. ومن هنا ما يقرره قطب - فى الظلال - من عدم الميل "إلى المنهج الذى تتخذه مدرسة الإمام محمد عبده فى التفسير، من محاولة تأويل كل أمرٍ غيبى تأويلاً معيناً ينفى الحركة الحسية عن هذه العوالم".
والحق أن الفرق بين الرجلين هو فرقٌ بين من يستوعب معطيات الواقع فى فهمه للقرآن (وأعنى محمد عبده بخلفيته الإصلاحية)، وبين من لا يرى لمطيات الواقع أى دورٍ فى فهم القرآن، الذى يحضر فيه المعنى مكتملاً، والذى لا يكون للمرء من دورٍ فيه إلا أن يهيئ نفسه لتلقى هذا المعنى المكتمل الجاهز عبر فصل نفسه عن كل ما هو دنيوى وبشري. ولعل الاقتناع بهذه الربانية المُفترضة للجماعة وقادتها هو ما يفسر السلوك الهائج العنيف لفيالق المنتسبين إليها، الذين

يتصورون أنفسهم، بما يفعلون فى ميادين وشوارع القاهرة، من المجاهدين المدافعين عن رسالةٍ "ربانية" ولا يخطر ببالهم أنهم مجرد قطعٍ يجرى تحريكها فى ساحات معركة "سياسية".

## -5-

المتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة أن يكون هو أحد أهم الآليات التى ينبنى عليها خطاب الأستاذ حسن البنا، الرائد المؤسس لجماعة الإخوان، وابتداءً من تحديده لهوية تلك الجماعة. فإذ يقرر - من ناحية - أن الجماعة دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وبما يعنيه ذلك من تأكيد هويتها الدينية، فإنه لا ينفى عن الإخوان - فى الوقت نفسه - أنهم هيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم فى الداخل وتعديل النظر فى صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم فى الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حد. ولقد أتاح هذا الالتباس للجماعة ومشايعيها أن يروجوا للجماعة على أنها ذات هوية دينية، وأن ما تمارسه من السياسة إنما يرتبط بكونها - أى السياسة - ركناً من أركان الدين، حيث الحكم - على قول البنا - معدودٌ فى كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع. وهنا تأتى المفارقة من أن البنا حين يجعل الحكم السياسي من العقائد والأصول، فإنه ينقض ما وصف به جماعته من أنها طريقة سنية، حيث السياسة معدودة عند أهل السنة من الفقهيات والفروع، على عكس الشيعة الذين انفردوا وحدهم باعتبارها من العقائد والأصول. وإذ لا يمكن الشك فى معرفة الرجل بما يقول به الشيعة بخصوص الإمامة والسياسة، فإنه لا يبقى إلا أن التزامه ما يقول به الشيعة هو النهاية التى تفرض نفسها على كل من يسعى إلى إخفاء ممارسته السياسية وراء أستار المعتقد الديني، وإلى الحد الذى يبلغ به تخوم اعتبار السياسة ديناً.
وللغرابة، فإنه يبدو - والحال كذلك - أنه إذا كانت السياسة هى التى شطرت المسلمين، فى القديم، إلى سنة وشيعة، فإنها تعود لتقرِّب بينهما فى اللحظة الراهنة. والعجيب أن يكون الاستبداد حاضراً، وبقوة، فى كلتا اللحظتين معاً. فقد كان الاستبداد، هناك فى لحظة الانقسام، حين راح الشيعة يتعالون بالسياسة إلى السماء (حيث جعلوا تعيين الإمام بالنص من الله)، وذلك على سبيل اليأس من الناس الذين حالوا بين أئمة آل البيت وبين ما يراه الشيعة حقاً لهم فى الإمامة. وبالمثل فإنه كان حاضراً عند أهل السنة، حين راحوا يجعلون ما يقولون أنه تعيين الإمام من الناس بالبيعة والاختيار، ستاراً يخفون وراءه آليات الشوكة والمغالبة التى كانت هى الفاعل الحقيقي - والأهم - فى مسار ممارستهم السياسية. ولعل هذا التماثل القديم هو ما يقف وراء تقاربهما الراهن، وأعنى من حيث ما تتكشف عنه التجربة السياسية الشيعية (متجسدة فى النظام السياسى الإيرانى الحالي)، والسنية (متجسدة فى جماعة الإخوان فى مصر)، من السعى إلى توظيف الرأسمال الدينى المتجذِّر فى تثبيت خطاب وصائى أبوي. ولعل هذا الطابع الوصائى الأبوى للخطاب يتأكد من خلال المركزية الطاغية لمفهوم المرشد فى كلا النظامين الإيرانى (الشيعي) والمصرى (الإخواني - السني). وهنا يلزم التنويه بأن هذا الخطاب الوصائى إنما ينبني، وعلى نحوٍ جوهري، على تصور العقل قاصراً عن تدبير شأن الإنسان الذى يبقي، لذلك، فى احتياجٍ دائم إلى مرشد يقرر له ويختار. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك التصور هو ما يؤسس - على مدى التاريخ - لكل أنماط السلطة المستبدة القامعة، التى تسلك بمنطق فرض الوصاية على الناس.
وبالرغم من مركزية وضع المرشد فى كلا النظامين، فإن ثمة ما يتميز به النظام الإيراني، وأعنى

من حيث ما يعرفه من تنظيم الدستور لمكانة وحدود دور المرشد على رأس هذا النظام، وذلك فى مقابل ما كان من خلو الدستور المصري - الذى جرى تعطيله أخيرا بعد الثورة الأخيرة على حكم الإخوان - من النص على ما ينظم دور ومكانة المرشد فى النظام السياسي. وهكذا، فإنه ورغم ما ينطق به واقع الحال، ويشهد به الكثيرون ممن أدوا أدواراً سياسية فى نظام الرئيس المعزول مرسي، من ممارسة المرشد - ومكتب الإرشاد على العموم - لدورٍ سياسى كبير، فإنه قد ظل دوراً منفلتاً، وخارج رقابة الدستور، وبما يعنيه ذلك من أن ممارسته السلطة، لم تكن تترتب عليها أى نوعٍ من المسئولية. وانطلاقاً من مبدأ أنه لا سلطة من دون مسئولية، فإن ذلك يبقى من قبيل القصور الذى يلزم تداركه، على ألا يكون ذلك من خلال النص على سلطة للمرشد فى الدستور، بل من خلال النص على ما يمنع التابعين للجماعات التى تتلاعب بالرأسمال الدينى للجمهور، ويكون لها مرشد أعلى يقف على رأس تراتبيتها التنظيمية، من الوصول إلى قمة النظام السياسى المصري، لكى لا يُتاح لهذا المرشد أن يمارس سلطة من دون مسئولية.
ويرتبط ذلك بأن الإنسانية على العموم قد بلغت - فى تطورها العقلي - مرحلة الرشد، ولم تعد فى حاجة إلى من يقوم بإرشادها إلى ما فيه فلاحها. ولعله يمكن القول بوجوب التحصين الدستورى لمبدأ بلوغ الإنسانية حال الرشد، ولا يمكن الاحتجاج هنا بأن ثمة من المبادئ الإنسانية الكبرى ما يتعارض مع مستوى التطور الثقافى الراهن للمصريين، وأنه لا يمكن فرضها عليهم بالدستور أو القانون، ولابد من ترك التطور يأخذ مداه. إذ الحق أن غياب الوعى بهذه المبادئ هو ما يتيح لأصحاب خطابات الأبوية والوصاية أن يفرضوا خطاباتهم على الناس، وبما يعنيه ذلك من أن مصلحتهم تستلزم إبقاء المصريين عند نفس المستوى الثقافى الذى يسمح لهم بفرض وصايتهم عليهم. وبالطبع فإن ذلك يعنى أنه لن يكون ممكناً الخروج بالمصريين من حالهم الثقافى المتردى إلا عبر توفير الشروط التى تجعل هذا التطور ممكناً، وأهم هذه الشروط هو رفع غطاء المشروعية عن أصحاب خطابات الوصاية.
وبالطبع فإن الإلحاح على إخفاء الهوية السياسية الغالبة للجماعة وراء براقع الدينى وأستاره، لا يكشف إلا عن محض السعى إلى استئناف نوعٍ من التاريخ الطويل - الذى عرفه الأسلاف - من ممارسة السياسة بالدين، وهى الممارسة التى كان قد شاع الظن بأنها قد انقطعت وتوقفت تحت تأثير ما بدا وكأنه القصف بالحداثة، على العالمين العربى والإسلامي، الذى انطلق مع حملة بونابرت على مصر فى أُخريات القرن الثامن عشر. لكنه بدا وكأن ما تخلَّف عن هذا القصف الصاخب لم يكن إلا بضعة خدوش تافهة على سطح عالم ظل محتفظاً، فى العمق، بمعظم ثوابت نظامه التقليدى الموروث.

## -6-

من الطبيعى أن يكون الصعود الملحوظ لخطاب تديين السياسة، فى مصر وغيرها، قد أعطى دفعة معنوية هائلة لجميع الفيالق المنضوية تحت راياته التى بدأت ترفرف خفَّاقة، وذلك

بالرغم من كل ما يقوم بين فصائلها من تباينات تطال التصور ومنهج العمل. فقد اندفع الجميع يعملون على تحقيق الغاية القصوى للخطاب (التى هى تديين السياسة) بطرائق فى الاشتغال تتراوح بين التطرف والاعتدال. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان التطرف والاعتدال هما محض طريقتين فى الاشتغال يتسع لهما الخطاب، فإن ذلك يعنى أنهما من قبيل العارض الذى لا يؤثر فى حضور المشتغلين بهما معاً تحت مظلة ذات الخطاب الواحد. وبعبارة أخرى، فإن الفارق بينهما يتعلق بمحض "الإجرائى" السطحى، وليس "بالبنيوى" العميق، أو أنه من قبيل الفارق فى الدرجة، وليس النوع. وتبعاً لذلك، فإنه لن يكون بمقدور أحد التبرؤ من العنف الواقع تحت مظلة هذا الخطاب، باعتبار أنه مجرد ممارسة منحرفة لأفرادٍ غير أسوياء، لأن هذا العنف - فى حقيقته - لا يتعلق، فحسب، بما يقصد إليه الأفراد، بل يرتبط - وهو الأهم - بضرورات منطق الخطاب. ولسوء الحظ، فإن "العنف" - فى كل أشكاله الناعمة والدامية - يكاد أن يكون أحد أهم المآلات التى لابد أن ينتهى إليها الخطاب الرامى إلى تديين السياسة. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن التفكير فى السياسة أو ممارستها بالدين، يحيلها إلى جملة "مطلقات" سوف يجد البعض أن لا سبيل لتسكينها فى الواقع - على فرض إمكان ذلك - إلا بالإكراه والقسر. وعلى الدوام، فإنه يبقى أن العبرة هى بالمصائر والمآلات (التى تقتضيها أنظمة الخطابات)، وليست بالمقاصد والنيات (التى تسكن نفوس الأفراد).

فقد يقصد الواحد من دعاة تديين السياسة، واعياً، إلى جعل قوله ساحة لصوت الاعتدال، ولكن منطق الخطاب يأبى إلا أن يجعل صوت "التطرف"، المُراد إسكاته، ينطق فى قوله. ولعل مثالاً لذلك يأتى من تحليل أحد وجوه خطاب الإسلام السياسى المتمحور حول مفهوم "أستاذية العالم". فرغم السعى إلى ربط هذا الوجه للخطاب برموز الاعتدال والمسالمة، فإن ذلك لا يقدر على زحزحة الحضور الراسخ لرمز التشدد والمفاصلة، الذى هو الأستاذ سيد قطب صاحب التنظير الأوفى لخطاب "الأستاذية على العالم"، وإلى الحد الذى تكاد معه أن تكون مركزاً لخطابه كله. وهكذا، فإنه وابتداء من أن المنطق الكامن لأى خطاب قد يجد تعبيره الأجلى والأنقى عند أحد المشتغلين فى حقله، بأكثر مما يجده عند آخر، فإنه يبدو أن الإطار الذى كان قطب يفكر داخله، على مدى الخمسينيات والستينيات، قد أتاح له أن يكون هو صاحب التعبير الأصفى عن هذا الخطاب. ولسوء الحظ، فإنه يبقى أن ما ينبنى عليه هذا الخطاب لا يسمح له - مهما اختلفت أشكال التعبير عنه - إلا بأن يكون ساحة إقصاء وتنابذ، وليس فضاء حوارٍ وتواصل. ويرتبط ذلك بحقيقة أن مفهوم "أستاذية العالم" يحيل إلى عالمٍ هيراركى تتراتب فيه العلاقات من الأعلى فرضاً على الأدنى، وبما يعنيه ذلك من قيام العلاقات بين الناس فى الواقع على أن هناك طرفاً فى الأعلى هو الأستاذ الذى له أن يفرض هيمنته على الطرف الجاهل فى الأدنى. ولكن ما الذى سيحقق به هذا الأستاذ أستاذيته على العالم؟ يأتى الجواب - عن السؤال - حاسماً من الأستاذ قطب الذى مضى فى كتابه "معالم فى الطريق" إلى تقرير: "إن هذه الأمة لا تملك الآن - وليس مطلوباً منها - أن تقدم للبشرية تقدماً خارقاً فى الإبداع المادي، يحنى لها الرقاب، ويفرض قيادتها العالمية من هذه الزاوية. فالعبقرية الأوروبية قد سبقتها فى هذا المضمار سبقاً واسعاً. وليس من المنتظر - خلال عدة قرون على الأقل - التفوق المادى عليها!. فلابد إذن من مؤهل آخر لقيادة البشرية، غير الإبداع المادي، ولن يكون هذا المؤهل سوى العقيدة والمنهج". وحين يدرك المرء أنه ليس ثمة من مجال للإبداع فيما يخص هذا المؤهل البديل، حيث إنه "لابد فيه - على قول قطب - من التلقى عن الله"، فإن ذلك يعنى أن أستاذية المسلمين للعالم لا ترتبط بشيءٍ أنتجوه (من الإبداع المادى أو الروحي)، بقدر ما تتعلق بالسعى لإخضاع العالم (طوعاً أو قسراً) لما يتصورون أنه المنهج الذى تلقُّوه عن الله. وإذن فإنها الأستاذية لا ترتبط بما ينتجه الناس على الأرض، بل بالمعطى لهم من السماء، وبما يعنيه ذلك من أنها ستكون عملاً من أعمال المشيئة

العليا التى لا اختيار للناس معها، بل يلزم فرضها عليهم. ولعل الدليل على الطابع الإخضاعى لتلك الأستاذية يتآتى من تعيين الأستاذ "قطب" لنقيضها على أنه "الجاهلية"، حيث إنه لا سبيل لمن يتمرغون فى بؤس الجاهلية، إلا الخضوع لسادتهم الأعلين، من الذين يترقون فى معارج الأستاذية. وإذا كانت الجاهلية تتعين، عند قطب، بما هى "إسناد الحاكمية للبشر"، فإن الأستاذية لابد - وبمنطق المخالفة - أن تتعين بما هى "إسناد الحاكمية لله"، وبما يعنيه ذلك من أن "قطب" يعيِّن طرفى الصراع فى "حاكمية الله" فى الأعلى، و"حاكمية البشر" فى الأدنى، وبكيفية لا مجال فيها إلا لإخضاع الأدنى لسيادة وهيمنة الأعلى.وحين يدرك المرء أن خطاب الأستاذية سوف ينتهى به، على هذا النحو، إلى فكرة "الحاكمية الإلهية"، بكل ما تؤدى إليه من ضروب الإقصاء والعنف (اللفظى والمعنوي) سواء بين المسلمين وغيرهم، أو بينهم وبين أنفسهم، فإن له أن يقطع بأن العنف، هنا، ليس محصلة انحراف أفراد، بقدر ما هو من لوازم الخطاب. وتبعاً لذلك، فإنه ليس لأحدٍ من الخاطبين فى ليل خطاب تديين السياسة - الذى تتعالى راياته فى العالم العربى الآن - أن يعتذر بسلامة النيِّة والمقصد عما تئول إليه ضرورات منطق الخطاب، وذلك ابتداءً من أن مقصد الفرد هو ما يخضع لتوجيه منطق الخطاب، وليس العكس. وبالطبع فإنه إذا كان التعويل على النيِّة والقصد يتعلق بتحديد المسئولية (فى شقيها الجنائى والسياسي) عن حدثٍ ما، فإن الأمر، فى هذا التحليل، يتعلق بتعيين المسئولية المنطقية والخِطابية عنه، إذا جاز التعبير. ومن هنا أن مسئولية العنف تقع على كاهل الخطاب، وبما يعنيه ذلك من المسئولية التبعية لحامليه بصرف النظر عما تطويه نياتهم ومقاصدهم.

## -7-

رغم اللغة المخففة نسبيا التى استخدمتها "حركات الإسلام السياسي" فى البيان الختامى الصادر عن مؤتمرها الذى عقدته - قبل أيام قليلة - فى العاصمة الأردنية، فإن هذه اللغة المخففة لم تقدر على إخفاء ما يرقد تحتها من عنف كامن، يظل ملازما - كخصيصة بنيوية ثابتة - لخطاب هذه الحركات. وهكذا فإن ما اشتمل عليه البيان من "دعوة القوى السياسية غير الإسلامية إلى التعاون مع حركات الإسلام السياسى عند وصولها إلى البرلمان والحكم، ودعوة القوى السياسية العربية (من الإسلاميين وغيرهم) إلى توحيد الرؤى والتوجهات لبناء دول مدنية مستقرة"، لم يفلح فى إخفاء ما يؤسس للعنف فى خطاب هذه الحركات، والذى يتمثل - وبالذات - فى استمرارها فى ممارسة التفكير بالشعار. فالتفكير بالشعار - وبصرف النظر عن مضمون هذا الشعار - لابد أن يئول بصاحبه إلى ممارسة العنف، لأن عجز الشعار عن التأثير الفاعل فى الواقع - بسبب لا يجعل من سبيلٍ لفرضه إلا العنف. وضمن هذا السياق، فإن شعار "الإسلام هو الحل" الذى يتسلح به الإسلامويون لا يختلف - وللمفارقة - عن شعار "ديكتاتورية البروليتاريا هى الحل" الذى تبنته الحركات الشيوعية، فى أن العنف هو المآل الذى لابد أن ينتهيان إليه. ومن هنا فان حركات الإسلام السياسى لم تتخلص - فى بيانها - من لغة التهديد، حين لم تعتبر نفسها جزءا أساسيا من المشهد العربى فقط، بل وأكدت أن "أى سعى لإبعادها من هذا المشهد سيؤدى إلى حروب داخلية فى البلدان التى ينتمون إليها".

وهكذا فإن اللغة المخففة التى تستخدمها حركات الإسلام السياسى لا تجاوز حدود البلاغة اللطيفة المنثورة على سطح خطابها، والتى أظهرت التجربة فى مصر أنها هى جوهر استراتيجية هذه الحركات فى تحقيق التمكين والهيمنة على مفاصل الدولة. فقد تمكنت هذه الحركات، من حشد

القوى المدنية وراء مشروعها، أو تحييدها على الأقل، عبر استخدام مفردات هذه اللغة الناعمة.
إن ذلك يعنى أن هذه اللغة ليست أكثر من قناع ملوَّن تراوغ به حركات الإسلام السياسى للتغطية على ثوابت خطابها الذى يسكن العنف تجاويفه الغائرة العميقة. ولعله يلزم التأكيد، فى هذا المقام، أن العنف لا يأتي - كما قد يتبادر للوهلة الأولى - من تلويح هذه الحركات الصريح بإشعال حروب داخلية فى البلدان التى ينتمون إليها، بل يأتى من إصرارها العنيد على الاستمرار فى التفكير بالشعار: "الإسلام هو الحل"، الذى لا تقدر مثاليته على إخفاء خوائه وفراغه. فهنا تحديدا يكمن جذر المعضلة التى ستجعل خطاب هذه الحركات مُنتجا للعنف دوما، لأنه يكتفى بالشعار عن التفكير فى الأسباب الأعقد التى تؤدى إلى إبعاده من المشهد. وللغرابة، فإن أهم هذه الأسباب هى هذا النوع من التفكير بالشعار. فإذ تفكر هذه الحركات بالشعار، فإنها تعجز عن التأثير الفاعل فى الواقع، لكنها وبدلا من التخلى عن التفكير بالشعار، لتكون قادرة على إنتاج تفكير تقدر به على التأثير إيجابا فى الواقع، تظل تفكر به.
إن معضلة هذه الحركات تأتى من الفشل الذريع لخطابها فى إحداث تغيير ملموس فى الواقع، وهو ما لابد أن ينتهى إليه هذا الخطاب بسبب تبلوره حول السعى إلى تقويض ما هو قائم من دون أن يشغل نفسه كثيرا بإبداع الأساس النظرى البديل لهذا الوضع القائم. وهكذا فإن الخطاب يفكر بالشعار، فيعجز عن إبداع حلول إيجابية لأزمة الواقع، فلا يتخلى عن هذا النوع من التفكير، بل يظل يشتغل به. وبالطبع فإن ذلك يعنى عجز الخطاب الكامل عن الوعى بالترابط بين فشله فى الممارسة العملية وبين طريقته فى التفكير بالشعار.
وهنا يلزم التنويه بأن نمط التفكير بالشعار ليس حكرا على الإسلامويين دون غيرهم، بل إن الجميع من فرقاء الخطاب العربى هم من مريدى هذا الخطاب وحامليه، وإلى حد أن من يقولون عن أنفسهم أنهم ملاحدة مصر لهم أيضا شعارهم اللطيف. وعلى غرار خصومهم الإسلامويين الذين يختزلون الحل فى معتقدٍ موروث هو "الإسلام"، فإن الملاحدة يقومون - وللغرابة - بنفس الاختزال للحل فى معتقدٍ موروثٍ أيضا هو "وضعية القرن التاسع عشر". وبالرغم من أن ذلك يعنى أن داء التفكير بالشعار يضرب الجميع من دون استثناء تقريبا، فإن خطورته عند الإسلامويين تفوق ما ينشأ عنه عند غيرهم، بسبب ما يتوافر عليه الشعار الإسلاموى من قدرة هائلة على التعبئة والحشد.
وبخصوص نمط التفكير بالشعار العابر للجماعات والحركات، فإنه ضرب من التفكير الاختزالى الذى يُموضع حل أزمات الواقع بالغة التعقيد فى كلمة سحرية، أو تركيب لغوى بسيط يسهل حفظه وترديده. ويرتبط ذلك بحقيقة أن القصد من هذا النوع من التفكير ليس إبداع حل للأزمة، بقدر ما هو تعبئة الجمهور وحشده وراء مستبد بعينه. وغنى عن البيان أن كون القصد من هذا التفكير هو الحشد، إنما يعنى أن الخطاب الذى ينبنى بحسبه سوف يلتمس أسباب قوته من عاملٍ خارجى يتمثل فى جمهور الأتباع، وليس من قدرته الذاتية على إبداع حلول فاعلة خلاقة لأزمات الواقع.
والحق أن الطريقة التى تفكر بها حركات الإسلام السياسى فى الإسلام لا يمكن أن تجعل منه حلا لأزمات الواقع الراهن، بقدر ما يمكن القول إنها تجعل منه عبئا على هذا الواقع. فالإسلام لا يجاوز - فى فكر هذه الحركات - كونه مجرد منظومة مغلقة موروثة، وليس بما هو موضوع لضربٍ من التفكير المفتوح. وهى لا تجعل الإسلام موضوعا للتفكير المفتوح لأنها لا تريد "إبداعا"، بل ترجو "أتباعا". وإذن فالأمر يتعلق بحركاتٍ سياسية عجزت - منذ ابتداء تبلورها مع انتصاف القرن المنصرم - عن بلورة خطاب تقدر به على حل أزمات الواقع، فاستعاضت عن ذلك بشعار يكون قادرا على حشد الأتباع وراء مشروعها السياسي.
ولكن، ولأن هذا الشعار قد فقد بريقه، ولم يعد قادرا على حشد الجمهور الذى يبدو أن القطاع

الأكبر منه قد أدرك الخدعة، فإنه لن يكون أمام جماعات الإسلام السياسى إلا اللجوء إلى المزيد من العنف، ولو كان فيه مقتلها، وخروجها الكامل من المشهد، كجثة. ويبدو أن ذلك هو المصير الذى تندفع إليه الآن.

## -8-

ليس من شكٍ فى أن ما تسمى نفسها جماعة الإخوان المسلمين تجابه أزمة تهدد وجودها فى الصميم، وذلك على إثر الثورة العارمة التى اندلعت ضدها، نتيجة لفشلها الكامل فى إدارة الشأن المصرى بعد عام من وصول مرشحها إلى كرسى الرئاسة. ولسوء الحظ، فإن استجابة الجماعة للأزمة تكاد أن تتبلور جميعها ضمن الأفق ما قبل العقلاني، وبصنفيه الرؤيوى الحالم بالسماء تهبه الخلاص مما يعنيه، والانتحارى الماسادى (نسبة إلى قلعة ماسادا) الساعى إلى استرجاع مفردات عصر قرابين الأضاحى والدماء. ومن هنا ما يلحظه المرء من دوران الخطاب السائد على منصة الاعتصام الذى تنظمه من تقول عن نفسها جماعة "الإخوان المسلمين" فى ساحة رابعة العدوية بين التبشير بالرؤى المنهمرة، بغزارة، على خطبائها من الشيوخ الذين صفت نفوسهم فجأة وأصبحوا جاهزين لاستقبال الإشارات القدسية التى تخصهم بها السماء، وبين التحذير من أولئك الذين نذروا أنفسهم للموت من أجل رجعة إمامهم الغائب إلى قصره. وهنا فإنهم يشيرون إلى ما يقولون إنها كتائب من الرجال والنساء الذين اختاروا أن يجعلوا أنفسهم "مشاريع شهداء"، وبما يعنيه ذلك من أن الشهادة نفسها قد استحالت إلى "مشروع" وعلى النحو الكاشف عن طبيعتها الانتهازية الفجة.
هكذا فإن ساحة رابعة العدوية قد أصبحت - على مدى الأسبوعين الماضيين - مهبطاً لملائكة ورؤى وبشارات غزيرة على النحو الذى توافرت معه مادة حية كافية تتيح للباحثين فى علم النفس الديني، أن يأخذوا منها مادة لتحليلاتهم التى كانت تعتمد قبل ذلك على المرويات التاريخية فقط. إذ لا مجال أبداً لدرس هذا الخطاب الرؤيوى بعيداً عن المفاعيل النفسية التى ينتجها عند المتلقين له. حيث الخطاب لا يستهدف ما هو أكثر من طمأنة المُخاطبين به وتثبيتهم نفسياً بترويج الادعاء بوقوف السماء معهم من خلال ما ترسل من الإشارات والرسائل التى تتواتر فى شكل رؤى وبشاراتٍ نورانية. ولقد بلغت قوة هذا التأييد أن النبى الكريم لم يكن وحده هو محور هذه الرؤى والبشارات، بل إن الملاك جبريل المُكلَّف من السماء بنقل رسائل الله إلى الأرض قد هبط فى ساحة رابعة، وبما يعنيه ذلك من تأكيد الدعم المباشر من الله عبر ملاكه المخصوص. وغنيٌّ عن البيان أن مروجى هذا الخطاب يدركون فاعليته الكبرى، وتأثيره الكاسح على من يتلقونه من أتباعهم. إذ هم يعتمدون، لا محالة، على ما يعرفون استقراره فى وعى هؤلاء المتلقين من موروث يرتقى بالرؤى المنامية إلى مقام الوحى من جهة، وعلى ما يؤمنون به، من جهة أخرى، من أن حضور النبى الكريم فى الرؤيا يكون هو السبب الكافى فى تأكيد صدقها ووثوقيتها.
وبحسب ذلك فإنه يلزم قبول رواية كل من يقول برؤيته للنبى فى المنام، ولو كان - فى الحقيقة - مدعيا، حيث الصدق هنا لا يرتبط بالرائى، بل يرتبط بمجرد إحضاره للنبى فى الرؤيا لتكون رؤيته مقبولة. وبالطبع فإن ذلك يعنى غياب أى معيار تتميز به الحقيقة عن الادعاء.
ولعل ذلك يؤول - وعلى نحو ضروري - إلى أن القائم بالترويج لهذا الخطاب لا تشغله الحقيقة، بقدر ما يشغله التأثير الذى يتركه على المتلقين بقصد تثبيتهم. ولعل انشغاله بهذا التأثير، ولو على حساب الحقيقة، يتبدى فى التجرؤ على إظهار النبى الكريم متصاغرا فى حضرة رجل الجماعة

"محمد مرسى". إذ يروى أحدهم أن النبى الكريم قد تراءى له فى جمعٍ فيه "مرسي"، وحين حان وقت الصلاة فإن الجمع قد قدَّم النبى الكريم لإمامتهم فيها، فما كان من النبى إلا أن تراجع مقدَّما لمرسى ليؤم الجمع - وفيهم النبي - فى الصلاة. إن من يروَّج لهذه الرؤيا ليس معنيِّاً بحقيقتها، بقدر ما يعنيه ما ستقوم بتثبيته فى وعى الجمهور المتلقى من الدلالة السياسية التى يبتغيها، رغم عدم التصريح بها. فهو يدرك - ومن دون شك - ما يعرفه الناس جميعاً من أن الحالة الوحيدة التى قدَّم فيها النبى غيره للصلاة بجماعة المسلمين كانت هى تلك التى قدَّم فيها أبى بكر ليصلى بهم حين اشتد عليه المرض. وأن هذا التقديم كان من بين ما جرى الاستناد إليه فى تأكيد أحقية أبى بكر بخلافة النبى فى الحكم السياسى للمسلمين، وبما يعنيه ذلك من أن إمامة أبى بكرٍ للصلاة، كانت الدليل على تثبيت إمامته السياسية. وإذن فإن من يروَّج لرؤيا تقديم النبى لمرسى ليؤم الجمع فى الصلاة، يعتمد على هذا المعروف للجمهور من أن التقدُّم فى إمامة الصلاة فى حضرة النبي، هو دليلٌ على التقدم فى الإمامة السياسية، بحسب ما جرى مع أبى بكر، ليؤسس على ذلك أن تثبيت المكانة السياسية لمرسى هو إشارة من النبى نفسه. وبالطبع فإن القصد من ذلك هو البلوغ بالجمهور المُتلقى للخطاب إلى الإيمان بأن احتشاده فى الميدان، وإلى حد الاستعداد لبذل النفس، ليس من أجل شخص مرسي، بل من أجل إنفاذ ما أشار به النبي، وأراده. وإذن، فإنه القصد السياسى وهو يخفى نفسه وراء مخايلات الدين ومراوغاته.

وفضلاً عن ذلك، فإن طبيعة الخطاب الرؤيوى تكشف، على العموم، عن وقوف المتلقين له عند مرحلة، فى مسار التطور الإنساني، تتميز بقصور الإنسان، وعدم بلوغه حال الرشد العقلي. ولعل ذلك يتسق مع حقيقة أن الجماعة التى ينتسبون إليها تضع على رأس هيراركيتها التنظيمية ما تقول إنه امر شدها العام"، وبما يعنيه ذلك من الإقرار بحاجة المنتسبين إليها إلى من يوجههم ويرشدهم. إن ذلك يعنى أن الجماعة ومنتسبيها تظل تنتمى إلى لحظة ماضية فى تاريخ الإنسانية، كان البشر خاضعين فيها لهيمنة الخطابات الوصائية الأبوية.

## -9-

رغم كل ما يجرى فى مصر من الحرائق والدماء، فإنه لا يزال هناك فريقٌ من المشتغلين بالشأن العام، ممن يلحون - ومن دون كلل - على إعادة إدماج الإخوان فى المشهد المصرى الراهن. المُلاحظ أن الطرائق التى يجرى بها تمرير الإلحاح على هذا الإدماج تتباين بحسب اختلاف الانتماءات الإيديولوجية التى يمكن تمييزها داخل هذا الفريق، بين من يجرى تقديمهم كإسلاميين تائبين عن انتمائهم السابق لجماعة الإخوان أو غيرها من جماعات الإسلام السياسي، وبين قطاعٍ من الليبراليين الذين تبدو ليبرالية بعضهم مصبوغةً باللون الأحمر الكاشف عن انتماءٍ يساريٍ سابق. وعلى العموم فإن الإسلاميين التائبين يقيمون استراتيجيتهم على التمييز فى تاريخ الجماعة بين لحظتين، أولاهما هى لحظة التأسيس مع الأب الأول حسن البنا، التى يجرى النظر إليها - فى تاريخ الجماعة - كلحظة فردوسية لابد من السعى إلى استعادتها، وبين ما جاء لاحقاً عليها من لحظة العنف والدم، التى ابتدأت فى التبلور مع سيد قطب، والتى يلزم نبذها وإعلان البراءة منها. وبالطبع فإن الفرضية التى تقف وراء هذه الاستراتيجية إنما تتمثل فى أن تسريب الادعاء بأن العلاقة بين اللحظتين ليست علاقة تطور لم يفعل فيها قطب إلا أن وصل بأطروحة البنا إلى نهاياتها القصوى، بقدر ما هى علاقة انقطاعٍ وانفصالٍ كاملٍ بينهما.

ولسوء الحظ، فإن هذه الفرضية لا تصمد أمام التحليل المتعمق، وذلك من حيث أن الثوابت التى

اشتغل بها خطاب العنف عند قطب تكاد أن تكون حاضرةً - وعلى نحو كامل - عند الأستاذ البنا.
ويرتبط ذلك بانه إذا كانت جرثومة العنف تقوم، وبالأساس، فى توظيف مفردات الدين ومطلقاته فى السعى إلى احتلال المجال العام، توطئة للهيمنةِ عليه واقصاء كل المغايرين عبر ضروبٍ متباينة من العنف (الذى يبدأ ناعماً وينتهى دامياً)، فإن حسن البنا قد كان هو من أدخل هذه الجرثومة إلى الممارسة السياسية المصرية.
وضمن هذا السياق فإنه لابد أن يبدأ العنف ضد الآخرين عندما تحتكر جماعة لنفسها صفة "المسلمين"، وبما لابد أن ينشأ عن ذلك من خلق الإيهام لدى الجمهور بأن الأخرين، من خصوم الجماعة، يقفون خارج أسوار جماعة المسلمين التى تقتصر على الإخوان.
ولعل ذلك يجد ما يدعمه فى فهم حقيقة ما قيل من أن الانقلاب نحو العنف قد حصل فى فكر سيد قطب بسبب ما عاناه فى سجون عبدالناصر. فالحقائق تقطع بأن الثوابت الراسخة لخطاب العنف عند سيد قطب قد تبلورت، ليس فقط قبل أن يكون ضيفاً على سجون عبدالناصر، بل وحتى قبل وقوع ثورة يوليو نفسها. بل إنه يبدو أن قطب قد أصبح ضيفاً على السجون الناصرية بسبب هذه الأفكار العنيفة، وليس الأمر كما يحلو للبعض تصويره من أن هذه السجون كانت هى السبب فى تبلور هذه الأفكار. وللغرابة، فإنه يجرى تجاهل حقيقة أن ملامح توجه قطب نحو التشدد قد بدأت فى الظهور بوضوح عند أواخر الأربعينيات، وبالتواكب مع رحلته العلمية فى الولايات المتحدة، وبما يعنيه ذلك من أن بذور العنف قد بدأت فى التبرعم فى البيئة الأمريكية المنفتحة، ولا يمكن إلصاقها بالبيئة الناصرية المغلقة.
بل إن البعض يرتد بتوجه قطب نحو العنف إلى طبيعة ومزاج رومانسى يغلب على شخصيته، وهو المزاج الذى تجاوب معه واقع مأزوم كانت تشهده مصر على مختلف الأصعدة آنذاك. وبالطبع فإن الشرط الذاتى (الخاص بمزاجه الشخصي) والشرط الموضوعى (المتعلق بواقع مصر المأزوم فى نهاية الأربعينيات)، قد كانا بمثابة الشرط الخارجى الذى جعل سيد قطب يبلغ بالعنف الكامن فى خطاب حسن البنا إلى نهايته القصوى. وهكذا فإن خطاب "قطب" يكاد أن يكون تطويراً لخطاب البنا ضمن شروطٍ متغيرة (ذاتية وموضوعية)، وبما يعنيه ذلك من أن العنف لم يكن غائباً عن خطاب البنا، بقدر ما كان "كامناً" ينتظر الشروط التى سوف تسمح بظهوره واشتعاله.وإذا كان يحلو للجماعة أن تستخدم المفاهيم التى استقرت لفهم الدعوة النبوية بالتمييز داخلها بين الحقبة "المكية" والحقبة "المدنية"، وبحيث تكون لحظة البنا هى اللحظة المكية (القائمة على المسالمة)، فيما تكون لحظة قطب هى اللحظة المدنية (القائمة على التمايز والمفاصلة)، فإن هذه المماثلة تدعم الفكرة التى تقضى بأن العلاقة بين لحظتى البنا وقطب هى علاقة تطويرٌ واتصال، وليست - كما يحلو للبعض الإيهام - علاقة انقطاع وانفصال.
وإذا كان داعية الإسلام السياسى التائب يسعى عبر هذه المراوغات إلى إعادة إدماج الجماعة الأم لكل تيارات الإسلام السياسى فى المشهد المصرى مرة أخرى، فإن داعية الليبراالية (ولو كانت حتى مصبوغةً ببقايا باهتة للون اليسار الأحمر) يسعى فى نفس الاتجاه، ولكن عبر الثرثرة بشعارات ليبراليته الساذجة، والتى ينكشف طوال الوقت أنها ليبرالية (محفوظات) وليس (مفهومات). فهم يحتجون بأنه إذا كان الإخوان قد قد قاموا بإقصاء الأخرين (من الليبراليين وغيرهم)، فإنه لا ينبغى أن يقوم هؤلاء الآخرون بممارسة نفس الإقصاء ضد الإخوان، لأن ذلك يعنى الانتهاء إلى نفس فشل الإخوان. ولسوء الحظ، فإن هذا الاحتجاج يكشف عن عقلٍ يشتغل بطريقة قياسية فقهية بائسة، حيث لا يقدر هؤلاء على إدراك أن الإقصاء لا يمكن أن يكون بمجرد ذاته سبباً فى الفشل، بل إنه يكون كذلك حين يكون وقوفاً فى وجه ما يقتضيه نظام العقل وتطوره. ولعل ذلك بالذات هو جوهر ما تسبب فى فشل الإخوان، لأن إقصائيتهم كانت تنطوى

على السعى إلى العودة بالمصريين إلى مرحلة أدنى من تلك التى يقتضيها تطورهم العقلى والإنسانى الراهن.

# -10-

لعله يلزم التأكيد، منذ البدء، على أن التفكير فى المستقبل ليس أبداً من قبيل الرجم بالغيب أو التخمين الذى لا ضابط له أو مُحدد، بل إن له ما يدعمه فى قلب النظرية العلمية الحديثة نفسها، حيث كشفت الفيزياء (النيوتونية) عن إمكان التنبؤ بمآلات الظاهرة "الطبيعية" من خلال الإمساك بالقانون الضابط لها والمتحكم فى صيرورتها. وغنيٌّ عن البيان أنه يمكن، بالمثل، توقُّع ما ستئول إليه الظاهرة "الإنسانية" فى حال الوعى بمحدداتها ومعطياتها والعناصر الموضوعية المُكوِّنة لها. وإذ لا يمكن - والحال كذلك - الحديث عن مستقبل أى ظاهرة دون الوعى بجملة المحددات الحاكمة لنشوئها وشروط اشتغالها، فإنه لا مجال لقولٍ جدِّى بخصوص مستقبل جماعة الإخوان فى حال عدم الوعى بالمحددات الحاكمة لنشأتها ولآليات اشتغالها على مدى العقود منذ بدء ظهورها فى نهاية عشرينيات القرن المنصرم.
ولسوء الحظ، فإن النقاش الدائر فى مصر بين الصاخبين من أطراف نخبتها حول مستقبل الجماعة - بعدما تبدى من فشلها فى إدارة الشأن المصري، وبما ترتب عليه من سقوطها المدوى عن عرش السلطة - إنما يتسم بقدرٍ هائل من التبسيط والهشاشة. إذ يكاد يجرى اختزال مستقبل الجماعة - ضمن هذا النقاش - فى بضعة أمورٍ إجرائية تدور حول ضرورة إعلان الجماعة نبذها العنف، وقبولها مطالب سياسية بعينها، كشروطٍ لازمة لاحتفاظ الجماعة لنفسها بمكانٍ فى المستقبل. وهكذا فإن أحداً لا يذهب إلى التساؤل عما إذا كانت المحددات الموضوعية الحاكمة لنشأة الجماعة وآليات اشتغالها - التى تجاوز إرادات ومقاصد الفاعلين فيها - مما يتيح للجماعة أن تحافظ على وجودها ضمن مستقبلٍ تسعى فيه مصر إلى بناء حداثتها السياسية والعقلية الحقيقية. وبالطبع فإن ذلك يندرج فى إطار ما لا تعرف هذه النخبة العليلة سواه، من الانشغال بالسياسوى والإجرائي، وذلك فى مقابل إهمالها الفاضح لما يقوم وراءهما من الشرط المعرفى والموضوعى المؤسِس لهما. ولسوء الحظ، فإنها لا تتوقف عن هذه الممارسة البائسة رغم كل ما أودت إليه - على مدى تاريخها الطويل - من ضروب الإخفاق والفشل. وإذ يقتضى الأمر التعرُّف على المحددات الحاكمة لنشأة الجماعة وتطورها، فإنه يلزم التنويه بأن هذه المحددات كانت هى الحاكمة لتبلور واشتغال كل التيارات العاملة فى فضاء الخطاب العربى الحديث، بصرف النظر عن تباين المضامين الإيديولوجية لهذه التيارات (الليبرالية واليسارية والقومية والدينية وغيرها). وبالأساس، فإن هذه المحددات تتمثل فى كيفية ترتيب العلاقة مع الحداثة من جهة، وفى تحديد العلاقة بين الدين والسياسة من جهة أخرى. ولكن الجديد يتمثل فى أن الجماعة - بما هى جزءٌ من ظاهرة الإسلام السياسى الأوسع - قد أدخلت على هذه المحددات ضروباً من التلبيس بقصد إظهار نفسها كبديلٍ له من التفرُّد والامتياز ما يجعل منها الأكثر قدرة على إخراج الواقع المصرى من أزمته. لكنه، ولأن القصد من وراء كل تلبيس لا يكون إلا التدليس، فإن الأمر قد انتهى - والحاصل الآن فى مصر خير شاهد - إلى ازدياد حدة المأزق ومفاقمته. إذ الحق أن كل ضروب التلبيس غالباً ما تكون - رغم تخفيِّها - مُتعمدةً، وذلك من حيث يسعى بها صانعوها إلى تثبيت الوعى المشوه والمغلوط أو المنقوص حول إيديولوجيا - أو حتى فكرة أو ظاهرة - بعينها، لترسيخ هيمنتها السياسية.

وبحسب ذلك فإن ظاهرة الإسلام السياسي - وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان - تقوم أساساً على ضروبٍ من الالتباسات التى يجرى إخفاءها، وعن عمد، لتكون بمنأى عن الوعى المنضبط بها، وعلى النحو الذى يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بسعى الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسى إلى تصوير نفسها على أنها جماعاتٌ "طهورية"، لا انشغال لها بما يجاوز حدود "المقدس" الديني، وبما يعنيه ذلك من تعمُّد إخفاء طابعها السياسي، بل والحديث. ومن هنا وجوب فض الالتباسات المتعلقة بموقف هذه الجماعات من الحداثة، والعلاقة بين الدين والسياسة، والتقليد والطاعة وغيرها، وبما يئول إلى إبراز طبيعتها "الدنيوية" التى يحضر فيها "المقدس" بما هو مجرد أداتها الرئيسة فى احتكار المجال العام، لا غير.
ففيما يخص الموقف من الحداثة، فإن جماعة الإخوان لا تختلف عن غيرها فى تبنِّى نمط الحداثة الإجرائية الشكلية (وبما يعنيه ذلك من الاكتفاء بنقل المنتجات البرانية للحداثة المتمثل فى ثمراتها التقنية والتنظيمية والإدارية)، مع إهمال الجانب التأسيسى فيها (المتمثل فى الأساس العقلانى النقدى الذى يقف وراء هذه المنتجات البرانية). وأما بخصوص الدين والسياسة، فإن ثمة الإصرار من جانب جماعة الإخوان على تصوير نفسها كجماعة دينية ودعوية بالأساس، مع إخفاء كل ممارساتها السياسية وراء هذا الإدعاء. وبالطبع فإن ذلك يعنى انخراط الجماعة فى خطاب ممارسة السياسة بالدين، وهو الخطاب الذى اشتغل على مدى العصور الوسطى عند المسلمين وغيرهم، وارتبطت سيادته بما يقوم بترسيخه من معانى الوصاية والأبوية التى ناسبت عصر ما قبل ظهور المواطن الذى يملك القدرة على التفكير المستقبل وتقريره مصيره بنفسه. وقد انعكس كلا المحددين السابقين (اللذين يكشفان عن اشتغال الجماعة بحسب ما ينتمى إلى الحداثة الشكليِّة التقنية من جهة، وما ينتمى إلى عصر ما قبل الحداثة من الوصاية والأبوية، من جهة أخرى) على طريقة اشتغال الجماعة فيما بعد الثورة على مبارك. فقد راحت الجماعة تصنع لنفسها ذراعاً حزبيةً حديثةً تمارس من خلاله السياسة، ولكن الممارسة داخل الحزب ظلت قائمة على ما تعرفه الجماعة من تقاليد السمع والطاعة التى هى بقايا عصر الأبوية والوصاية. فإنه لم يكن ممكناً للحزب المفروض أنه "حديث" إلا أن يشتغل بحسب تقاليد السمع والطاعة الحاكمة للبناء التنظيمى للجماعة، وعلى النحو الذى يعكس استمرار اشتغال الجماعة بحسب آلية الجمع التجاورى بين ما ينتمى إلى الحداثة (على مستوى الشكل) وبين ما ينتمى إلى ما قبل الحداثة (على مستوى المضمون العميق). ولابد هنا من تأكيد أن هذه الآلية بالذات هى المسئولة عن التأزم العميق الذى يعرفه عالم العرب. إذا كانت تلك هى المحددات الموضوعية الحاكمة لحركة الجماعة، فإنه يبدو أن قدرة الجماعة على أن يكون لها دورٌ فى المستقبل المصرى يرتبط بتمردها على هذه المحددات والتفكير خارجها، وهو ما يعني - فى حال حدوثه - أن تتمرد الجماعة على ذاتها وتعلن نهاية وجودها. ولعل إمكان هذا التمرد هو ما ينبغى أن يكون موضوعاً لانشغال النخبة السعيدة.

# الإسلامويون

# (السلفيون)

# -1-

لا تتحدد هويات البشر والأشياء والأفكار في عزلتها المصمتة مع نفسها بل في علاقاتها مع غيرها. وبالطبع فإن تلك العلاقة التي تحدد هويات الأشياء لا تمضي في اتجاه واحد أبدا; بل إن طرفا من أطراف تلك العلاقة لا يفعل, حين يحدد الطرف الآخر في مواجهته إلا أن يحدد ذاته في الآن نفسه. وهكذا فإنه إذا كان ثمة من يضع الآخر في مواجهة ذاته كسلطة فإنه لا يفعل إلا أن يجعل من نفسه طرفا خاضعا في مواجهة تلك السلطة. وبالطبع فإنه لو وضع نفسه كذات فاعلة, لا خاضعة, فإن الآخر في مواجهته لن يتحدد كسلطة تعلوه وتتجاوزه, بل كطرف يساويه ويتفاعل معه.

والحق أن الأمر يبدو أكثر تعقيدا من مجرد هذا التحدد المتبادل لطرف في مواجهة الآخر. فإنه قد يحدث أن يكون وضع الذات لطرف ما كسلطة إخضاع (وخصوصا مع استدعاء هذا الطرف من الماضي) هو أداتها في صنع سلطتها الخاصة في مواجهة الغير; وبمعني أن هذه الذات قد تستدعي من الماضي طرفا لتضعه كسلطة, لا لتخضع له فقط, بل ولكي تستخدمه كقناع تتخفي وراءه لإخضاع غيرها لنفسها.

ولقد كانت الآلية الرئيسة في صنع هذا الاستدعاء الراهن للسلف كسلطة هي التعالي بهم من

أصحاب تجربة تقبل الفهم داخل حدودها التاريخية إلي مقام النموذج المثالي المحدد لكل ما يأتي تحته, والحاكم عليه. فإذ النماذج لا تقبل النزول بها إلي ساحة التاريخ لتكرارها, لأن التكرار مستحيل, ليس في التاريخ فقط, بل وحتي في الطبيعة بحسب ما أثبتت فيزياء ما بعد نيوتن, فإنه لا يبقي إلا أن تكون سلطة حاكمة فوق التاريخ. وبالطبع فإنه لم يكن ممكنا وضعهم كسلطة فوق التاريخ, إلا عبر إسكات تاريخهم وفرض الصمت عليه. ومن هنا ما يشيع في مصنفات بناة سلطة السلف ومؤسسيها من الدعوة إلي إجتناب أهل التواريخ, فإنهم ذكروا عن السلف أخبارا صحيحة يسيرة ليتوسلوا بذلك إلي رواية الأباطيل, فيقذفوا- علي قول إبن العربي في عواصمه وقواصمه- في قلوب الناس ما لا يرضاه الله تعالي. وهكذا يحيل الرجل نفسه إلي ناطق بإسم الله, فيصبح ما لا يرضاه لسلفه باطلا لا يرضاه الله نفسه لهم. فأي إدعاء هذا الذي يجعل بشرا يري فيما لا يرضاه هو, أمرا لا يرضاه الله نفسه; وبما يعنيه ذلك من إحلال نفسه محل الله ونطقه بإسمه.
لكنها السلطة التي لا يتورع البشر في مسعاهم لبنائها علي نحو تكون فيه مطلقة وفوق السئوال, عن إستخدام الله نفسه كقناع لها. ولسوء الحظ, فإن داعية السلفية الراهن لا يفعل, في مسعاه لبناء سلطته, إلا أن يتخفي وراء تلك السلطة التي تتخفي, بدورها, وراء الله.
والحق أن الأمر قد تجاوز مجرد الدعوة إلي إجتناب أهل التاريخ, إلي لزوم السكوت عن مروياته, وإنكار وقائعه; حيث إن كثيرا مما حدث بين الصحابة من شجار وخلاف ينبغي- علي قول الذهبي- طيه وإخفاؤه, بل إعدامه. وغني عن البيان أنه حين تقول عبارة الذهبي إن كثيرا مما حدث, ولا تقول إن كثيرا مما هو منسوب حدوثه, فإن ذلك يعني أنه لا ينكر حدوث هذا التاريخ بالفعل, وبالرغم من ذلك فإنه يطالب بضرورة إخفائه وإعدامه. وبالطبع فإن القصد من هذا الإعدام هو أن ينتهي دور التاريخ في رسم الصورة الرمزية التي يراد للسلف أن يكونوا عليها. وهكذا فبدلا من التاريخ, فإن صانعي سلطة السلف قد راحوا يعولون علي النص الذي جعلوه- في قراءتهم غير السياقية الضيقة- حاكما علي التاريخ بالكلية. ومن هنا ما سيستقر في الممارسة السلفية- علي العموم- من قراءة التاريخ بالنص; وبما يعنيه ذلك من لزوم قص التاريخ ليكون علي مقاس النص. وبالطبع, فإنه حين بدا أن ثمة من التاريخ ما لا يمكن إعدامه أو إنكاره, فإنه قد جري التوجيه بضرورة تأويله علي النحو الذي لا يجرح الصورة الرمزية المبتغاة للسلف; حيث ينبغي- علي قول الأشعري- أن تلتمس لأفعالهم أفضل المخارج. وليس من مخرج أفضل من تفسير أفعالهم بنواياهم ومقاصدهم التي كانوا فيها جميعا علي الحق. فإنه لا يمكن تصور نوايا هؤلاء إلا علي أفضل وأحسن ما يكون. وإذ يتعلق الأمر- والحال كذلك- بتأويل التاريخ بنوايا الفاعلين فيه, وكان محل النوايا هو الصدور التي لا يطلع علي ما فيها إلا الله وحده, فإنه لا يبقي إلا أن الله قد أطلع صانعي سلطة السلف علي ما يسكن قلوب سلفهم من نوايا حسنة, فحكموا بها علي ما يبدو من أفعالهم الملتبسة. وعلي أي الأحوال, فإنه يبقي أن التاريخ يظل بين يدي الداعية السلفي موضوعا لقبضة صارمة لا تسمح له بأن ينطق حسب نظام قانونه الباطن; الذي يقرأ أفعال البشر ضمن حدود بشريتهم, وليس أبدا خارجها.
وإذا كان يبدو, هكذا, أن داعية السلفية يقول بضرورة التأويل فيما يخص التاريخ, وينكره- علي نحو كامل- فيما يخص النص, فإنه يلزم التأكيد علي أن القصد من التأويل في الحالين; وأعني إنكارا مع النص ولزوما مع التاريخ هو بناء سلطة السلف. فإنه إذا كان القصد من تأويل تاريخ السلف هو التعالي بهم إلي ما فوق حدود البشرية, فإن إنكار تأويل النص يستهدف الأمر نفسه لا محالة. لأنه حين يكون النص- حسب دعاة السلف- هو مبدأ كل تفكير, ولا يكون ممكنا توسيعه بالتأويل ليستوعب الاتساع المطرد للواقع; فإنه لا يبقي إلا توسيع دائرة النصوص نفسها عبر الإضافة إليها من أقوال السلف وممارساتهم. ومن هنا ما جري من التعالي بهذه الأقوال والممارسات إلي مقام باتت لها فيه قداسة القرآن والحديث.
ولقد كان السبب الذي يقوم وراء هذا السعي الحثيث لبناء سلطة السلف هو القصد إلي بناء سلطة موازية لسلطة الأئمة التي كان الشيعة يقومون ببنائها لمواجهة سلطة الخلافة القائمة. فإذ راح الشيعة, في مواجهة كل ما تعرض له الأئمة من آل البيت من الإقصاءات والمقاتل التي مارستها ضدهم ما بدا لهم أنها سلطة إكراه وعسف, يتعالون بهؤلاء الأئمة إلي ما فوق حدود البشرية, فإنه كان علي مناوئيهم, من أهل السنة, أن يرتفعوا بالسلف إلي نفس مقام الأئمة أو ما دونه بقليل. وإذ يبدو- والحال كذلك- أن الهدف من بناء سلطة الأئمة هو خلخلة, أو حتي نزع,

الشرعية السياسية عن السلطة القائمة التي إعتبروها سلطة إغتصاب وإكراه, فإن القصد من بناء سلطة السلف كان, في المقابل, تثبيت ودعم شرعية تلك السلطة القائمة. وهكذا كانت السلطتان (أعني سلطة الأئمة وسلطة السلف) محض غطاءين للصراع حول شرعية السلطة السياسية القائمة; وبما يحيل إليه ذلك من أن حروب السياسة كانت تصعد من الأرض إلي السماء, ومن التاريخ إلي الدين أو النص.
وهكذا تندرج السلطتان في إطار ما يمكن القول إنه التعالي بالصراع في السياسة إلي أن يكون صراعا في الدين; وبما يعنيه ذلك من كونهما عنوانا علي مرحلة كانت تجري فيها ممارسة السياسة بالدين. وبالطبع فإنه حين يفصح السلفي المعاصر (والذي هو المتحدث بإسم ما يقال إنها الجبهة السلفية) عن أن مشروع جبهته لمصر المعاصرة يقوم علي التطابق الكامل بين معتقده السياسي وعقيدته الدينية, فإنه لا يعني إلا أنه يسعي صراحة للعودة بمصر إلي نفس المرحلة التي كان بناء سلطة السلف قديما عنوانا عليها; وأعني بها مرحلة ممارسة السياسة بالدين. وبالطبع فإنك حين تجادل داعية السلفية بأن تلك مرحلة من الممارسة قد تجاوزتها الإنسانية في مسار تطورها الطويل, وتستحيل العودة إليها وممارستها علانية وجهرا, فإنه لن يكون غريبا أن يرد قائلا: إن التاريخ مما يمكن إعدامه وطيه كما تطوي الخيمة عندنا!!!!

## -2-

لا يكاد العرب وربما المسلمون يتوقفون، على مدى القرون، عن اختراع حوامل يعلقون عليها انقسام عالمهم وتشظيه، وبما يعنيه ذلك من أن الأصل في العالم هو الانقسام والتباعد. وهذا النوع من الانقسام هو أحد نتاجات رؤية للعالم استقرت وغلبت داخل التراث الإسلامي، وذلك مع ملاحظة أن تلك الرؤية للعالم تعد من رواسب ومخلفات عالم القبيلة الذي جاء الإسلام، في سعيه إلى بناء عالم جديد، لكي ينفيه ويرفعه، لكنه استمر حياً وفاعلا في وعي العربي حتى الآن، على الرغم من غياب القاعدة المادية الحاملة له في الواقع. إن ذلك يعنى أن "القبلية" تستمر فاعلة في الوعي الراهن، ولو كرؤية محفزة للانقسام والتفكك، وذلك على الرغم من غياب الحامل الواقعي لتلك الرؤية (الذي هو القبيلة).
ولقد بدا أن أحد أكثر هذه الحوامل التي لا يكف هذا الانقسام عن تعليق نفسه عليها رسوخاً وحضوراً، هو ذلك الانقسام بين السنَّة والشيعة الذي لا يوجد ما هو أكثر فاعليةً منه في التجربة التاريخية للمسلمين، على العموم. فمنذ اللحظة التي انفجر فيها هذا الانقسام، مع تصاعد الأحداث التي انتهت بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فإنه لم يتوارى عن المشهد أبداً، وظل يُعاد إنتاجه تحت رايات دولٍ وأقوام تتبدل مواقعها على ساحتي التاريخ والجغرافيا، ولكن من غير تبديلٍ في عناصر المشهد ذاته. إذ هو مشهد الدم يتحرك من زمن المَقاتل الأولى في صفين وكربلاء إلى المَقاتل الجارية الآن بين ذات الطوائف المتنازعة، في نفس الساحات، وتحت نفس الرايات تقريباً. وكذا فإنه يبدو وكأن الإمبراطوريات التي تقاتلت قديماً تحت رايات عباسية وفاطمية، ثم رايات عثمانية وصفوية، إنما تنبعث الآن لكي تستأنف ما كان من صراعاتها القديمة. وضمن سياق هذا الترجيع، فإن الورثة لا يستدعون الأحداث بمجردها، بل يستدعون معها كل الأبطال والرموز الذين كانوا هناك في الزمن الأول. وهكذا فقد حضر الرموز جميعاً من الصحابة وآل البيت وأمهات المؤمنين، وحضر معهم وربما قبلهم الفرقاء الذين تحزبوا لهم، وعلى النحو الذي بدا معه أن أربعة عشر قرناً من الزمان لم تكن إلا محض زمان ميت ظل الحدث طافياً فوق سطحه الراكد، حياً وطازجاً من دون أن يضعف أو يبهت. بل وحضرت اللغة بنفس ألفاظها وقاموس مفرداتها من قبيل "المبتدعة والرافضة وأهل الأهواء" وغيرها. وإذن فإنها الذاكرة التي لا تذبل أو تموت وهى تقهر التاريخ، وتُلقي به في غيابة جُب الماضي، ولا تسمح له إلا بأن يكون

تاريخ تكرار واستعادة، وليس تاريخ إبداع وولادة. وبالطبع فإنه لن يكون غريباً، ضمن هذا الترجيع، أن يُطلق العرب على حربهم الأخيرة في الخليج، نفس تسمية "الفتنة الكبرى" التي سبق أن أطلقوها على ما جرى في حرب "صفين" القديمة.

ولسوء الحظ فإنها لا تكون الاستعادة - أبداً - لما جرى في صورته الأصلية، بل في صورته المتخيلة المصنوعة التي لا تكاد تنطق إلا بعكس ما قد جرى فعلاً. وهكذا فإن الانقسام بين السنّة والشيعة لا يُستعاد بوصفه انقساماً بين فرقاء اصطرعوا على السلطة واقتتلوا حولها، ثم راحوا يرتفعون بأصول اختلافهم من الأرض إلى السماء، حيث أخفوا الأصل السياسي الذي يتنازعون حوله وراء قناع ديني سميك. وقد كان الواحد من هؤلاء الفرقاء يسعى، من وراء هذا التعالي إلى السماء، إلى تحصين مواقفه وتثبيت اختياراته أو انحيازاته، عبر ما يخلعه عليها هذا التعالي من سمات الديني "المقدس" وينأى بها عن الارتباط بالسياسي "المدنس". والمهم أن ما كان مجرد انحيازات تحتاج إلى التعرية والفضح يتحول، عبر هذا التعالي، إلى "معتقدات" يتقاتل الناس ويموتون تحت راياتها المقدسة. لا تُستعاد تلك الجذور الدفينة للخلاف أبداً، بل إنه يُستعاد بما هو خلاف يقوم أصله ومنتهاه في السماء، وأعني فيما هو ديني محض، حيث يجرى التغييب الكامل لكل ما هو سياسي وواقعي.

ولأن السماء هي فضاء المطلقات، فإن ما يرتفع إليها لابد أن يصبح مطلقاً لا محالة. وهكذا فإن الخلاف بين السنّة والشيعة سوف يصبح، عبر الارتفاع به من الأرض إلى السماء، من قبيل "المطلق" الذي لا سبيل إلى حله أو رفعه. إذ الخلاف حين يصبح مطلقاً، يكون حقلاً لمجرد التصادم، وليس التصالح. وللغرابة، فإنه لم يكن الشيعة وحدهم هم الذين يرتفعون باختياراتهم السياسية إلى السماء، بل كان أهل السنة يمارسون على هذا النحو أيضاً. ولا يتعلق الأمر فقط بما قام به عثمان بن عفان حين تعالى بسلطته إلى السماء مُعتبراً أنها "قميصٌ ألبسه الله له"، بل وحتى بما صار إليه ابن تيمية، وهو أحد أكبر خصوم الشيعة من السلف. فإنه إذا كان الشيعة يؤسسون دعواهم على أحقية الإمام "علي" بالإمامة على ما يقولون أنه النص (الجلي أو الخفي) على إمامته من جهة، وعلى ما تواتر عن فضله من جهة أخرى، فإن ابن تيمية لا يفعل إلا أن يحشد ما لا حصر له من النصوص الدالة على تفضيل أبي بكر وعمر وعثمان على "عليّ" من جهة، بل ويمضى إلى تفصيل النصوص الدالة على إمامة أبي بكر من جهة أخرى. فقد مضى في "منهاج السنة النبوية" إلى إن "كثيراً من أهل السنة يقولون: إن خلافته (يعني أبا بكر) ثبتت بالنص، وهم يستندون في ذلك إلى أحاديث معروفة صحيحة. ولا ريب أن قول هؤلاء أوجه من قول من يقول: إن خلافة علي أو العباس ثبتت بالنص، فإن هؤلاء (الشيعة) ليس معهم إلا الكذب والبهتان، الذي يعلم بطلانه بالضرورة كل من كان عارفاً بأحوال الإسلام"، وبما يعنيه ذلك من أن ابن تيمية (السلفي) لا يفعل إلا ما يفعله الشيعة من الارتفاع بأصل السلطة إلى السماء أيضاً. وفقط فإنه يجعل ذلك لأبي بكر، في مقابل ما يفعله الشيعة من جعلها كذلك للإمام "علي"، وبما يعنيه ذلك أن الخلاف بين السلف والشيعة، ليس خلاف "تناقض"، بل خلاف "تنافس".

وبالطبع فإن ذلك يحيل إلى أن السبيل إلى رفع الخلاف السنى الشيعي وتسويته، يكون في النزول به من السماء إلى الأرض. لابد إذن - وفى كلمة واحدة - من الرجوع بما أصبح من قبيل "المعتقدات" الإيمانية إلى كونه مجرد تعبير عن مواقف و"تحيزات" سياسية. ولسوء الحظ فإن الكثير مما يتعامل معه المسلمون كمعتقدات إيمانية هو، فى جوهره، محض غطاء لمواقف وتحيزات سياسية.

وضمن سياق التنزُّل بهذا الخلاف إلى أصله في الأرض، فإن المرء سوف يكتشف أن الجذر الواقعي لهذا الخلاف بين السنّة والشيعة لم يكن مجرد خلافات السياسة وحدها، بل كان أيضاً تصارعات القبيلة، أو حتى تناقضات العشائر داخل القبيلة الواحدة. ولعل ذلك ما يقطع به كتاب المقريزي "في النزاع والتخاصم بين بني هاشم وبني أمية"، الذي يرى للصراع، الذي خرجت من أحشائه فتنة السنّة والشيعة، أصولاً تسبق ظهور الإسلام ذاته.

لا يشغل حزب النور نفسه بمشكلات الواقع السياسى والاقتصادي، والتى هى أكثر من أن تُحصى فى مصر، بقدر انشغاله بما يتعلق بالأمور المجردة، من قبيل الهوية وغيرها. ولعل ذلك يتفق مع الطابع الهوياتى للحزب الذى لا ينبغى نسيان أنه القناع السياسى للدعوة السلفية، التى يمثل مفهوم الهوية مركز خطابها كله. فالخطاب السلفى يقوم، على العموم، على فكرة "أصلٍ" سابق يتبدى كالهوية النقية التى تجسدت فى نموذج السلف، والتى تكاد استعادتها أن تكون السبيل الوحيد إلى تجاوز المأزق الذى يتخبط فيه المسلمون الآن.
ولعل ذلك يعنى أن الخطاب السلفى ينتمى إلى طريقةٍ فى التفكير ترى الهوية أو الماهية سابقة على الوجود الواقعي، وبما يترتب على ذلك من أن الواقع يكتسب قيمته من إلحاق نفسه بهذه الهوية السابقة، والتبعية لها. وابتداءً من أن الوعى السلفى يتلقى هذه الهوية مكتملة وجاهزة من السلف، فإنها تكون مغلقةً وجامدة، لأنه لا مجال لأى إضافة إليها من حيث يجرى التعالى بها إلى مقام النموذج المطلق الذى لا سبيل إلا إلى تكراره. وهكذا فإنها تكون على النقيض من الهوية المنفتحة المتجددة التى ترتبط بطريقة أخرى فى التفكير ترى الوجود الواقعى هو الذى يأتى سابقاً على الهوية أو الماهية، وأن الواقع هو القادر - تبعاً لذلك - على خلق هويته المنفتحة المتجددة التى تناسب تطوره المتلاحق. وهنا يلزم التنويه بأن الفارق بين هاتين الطريقتين فى التفكير ينبثق من التباين بين صورتين لحضور الماضى فى الحاضر، حيث يكون فى إحداهما بمثابة قيدٍ على الحاضر يحدد هويته، بينما يكون فى الأخرى تابعاً للحاضر وخاضعاً لنظامه. وغنيٌّ عن البيان أن مجرد إضافة وصف السلفى إلى الخطاب إنما تكشف عن تبنيه ذلك التصور للماضى كقيدٍ على الحاضر، وذلك من حيث لا يعرف إلا أن السلف - الماضى هو الحاكم على الحاضر، ولا شيء سواه.
وكمثالٍ على غلبة هذه الهيمنة للماضى على الحاضر فى أدبيات "حزب النور"، فإنه يمكن الإشارة إلى ما ورد فى برنامجه السياسى بخصوص الجامعة بالذات. فإذ يورد البرنامج أن "الجامعة هى معقل الفكر والرأى الحر"، فإنه سرعان ما يبين أن الأمر لا يتجاوز حدود القول البليغ الذى لا يصمد أمام الاستعادة الصريحة للماضى كقيدٍ قامع للرأى الحر. فإنه ليس من معنى لما أورده البرنامج من "العمل على الحد من سيطرة بعض أساتذة الجامعة على فرض كتاب خاص يعبر عن فكره دون الرجوع إلى مجلس الجامعة، وقد تكون أفكاره مخالفة للشريعة وأخلاق المجتمع المصري"، إلا أن الشريعة - كما يتصورها الحزب بالطبع - سوف تحضر بما هى القيد الحاكم لحركة الفكر فى الجامعة التى سوف يكون على مجلسها أن يمارس دور الرقيب على المشتغلين بالفكر فيها. لا يدرى المرء، إذن، كيف ستكون الجامعة معقلاً للرأى الحر، ثم يجرى إلزامها بأن تكون رقيباً على عقول مفكريها، وإلى حد محاسبتهم بسلاح الشريعة كمفهومٍ جامد يتوارثه الحزب من الأقدمين. ولعل ذلك يجد تفسيره فى حقيقة التجاور الذى يخترق كافة تيارات الخطاب العربى الحديث، والذى يجعل الوعى السلفى يجمع - من دون أى معاناة للشقاء - بين نقيضين لا يلتقيان هما الرأى الحر من جهة، والرقابة على الفكر والضمير من جهة أخري.
وهنا يلزم التأكيد على أن هذه الطريقة فى التفكير التى تعلِّق إخراج الواقع من أزمته على انصياعه لسلطة نموذج هوياتى جاهز، هى - وبصرف النظر عن المصدر الذى يأتى منه هذا النموذج (الذى قد يكون التراث أو الحداثة) - الأصل الأعمق للمأزق المصرى والعربى الراهن. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الأطروحة التى يقدمها حزب النور لن تكون - مهما تجمَّلت كغيرها باكسسوارات الحداثة المعلَّقة على براقع القداسة - السبيل إلى تجاوز الأزمة المصرية، بقدر ما ستؤول إلى مفاقمة تلك الأزمة وزيادة حدتها، وهو ما يقطع به السلوك الراهن للحزب بخصوص تعديلات الدستور بالذات.
فقد اختزل الحزب قضيته بخصوص الدستور، لا فى الدفاع عن الحقوق والحريات العامة،

أوالتفكير فى طبيعة النظام السياسى الذى يمكن أن يضع نهاية للفرعونية السياسية الراسخة فى مصر على مدى القرون، بل فى الحفاظ على ما يقول إنها "الهوية الإسلامية" لمصر، ومن خلال الإبقاء على المادة (219) بالذات. وبالطبع فإن انشغال الحزب بالهوية الدينية للدولة لابد أن يؤدى إلى جعل تلك الهوية الباب الذى يحضر منه الأفراد فى المجال العام لهذه الدولة، حيث إن ما يحدد هوية الكل لابد أن يكون لهوية الأجزاء المندرجة تحت مظلته الجامعة. وغنيٌّ عن البيان أن حضور الفرد بهويته الدينية فى المجال العام يبقى هو الطابع المميز للدولة ما قبل الحديثة، حين كانت الانتماءات الدينية والمذهبية للأفراد هى الأساس فى تعيين مراتبهم فى النظام السياسي. وهكذا فإن الدين والمذهب والجنس تبقى هى المحدد، فى إطار تلك الدولة، للحقوق السياسية للفرد، وعلى النحو الذى يكون فيه جنس الفرد وانتماؤه إلى دين الدولة، أو المذهب الذى تتبناه، هو المحدد لتمتعه بحقه السياسى أو حرمانه منه. وليس من شكٍ فى أن هذا الإحضار للأفراد بهويتهم الدينية هو ما وقف وراء اعتراض الحزب - فى عهد الرئيس المعزول - على تولى امرأة أو قبطى لمنصب نائب رئيس الجمهورية، ابتداءً مما يقول إنه النهى عن ولاية النساء وغير المسلمين لمناصب الولاية الكبري. وإذ يؤول ذلك إلى قيام الممارسة السياسية للحزب على أساس دينى صريح، فإنه لن يكون هناك مجالٌ للاحتجاج بأن الوثائق السياسية المكتوبة للحزب تخلو مما يدل صراحة على قيام الحزب على أساس ديني. فإن ما تخلو منه النصوص - على فرض خلوها منه فعلاً - تؤكده الممارسة الواقعية للحزب.
وعلى العكس من ذلك، فإن الأفراد يحضرون فى المجال العام للدولة الحديثة بهويتهم السياسية كمواطنين لا تمايز بينهم بحسب الجنس أو الدين أو المذهب. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن إلحاح حزب النور على تأكيد الهوية الدينية للدولة، وبما يستتبع ذلك من حضور الأفراد فى المجال العام بهويتهم الدينية الذى يترتب عليه تثبيت التمييز بينهم على أساس الجنس والدين والمذهب، إنما يمثل نكوصاً إلى ما قبل الدولة الحديثة، أو أنه الارتداد إلى ما قبل عصر المواطن. والغريب حقاً أن يتم السماح لحزبٍ سياسى يتأسس بنيانه - فيما تحت سطح البلاغة الجوفاء لوثائقه المعلنة - على مثل هذه الأفكار المنسربة من العصر ما قبل الحديث، ليس فقط بالعمل بحرية فى إطار لحظة تسعى فيها مصر إلى بناء حداثتها السياسية، بل وبممارسة دورٍ تحكمى فيها من خلال الرطانة بما يدغدغ عواطف الجمهور. ويبقي، بعد ذلك، وجوب المناقشة المتأنية للمادة (219) التى جعلها الحزب وثناً يتعبده.

## -4-

إذا كان انشغال حزب النور بالمجردات قد انعكس فى اختزاله الدستور فيما سماه بمفهوم الهوية - ولكن لا بمعناه المنفتح المتحرك، بل بمعناه المنغلق الجامد - فإن تفكيره الاختزالى لم يقف عند هذا الحد، بل تجاوز إلى اختزال الهوية نفسها فى إحدى مواد دستور الإخوان المعطل. وهى المادة 219 التى تنطوي - لسوء الحظ - على ترسيخ المفهوم المذهبي - الطائفى للهوية. إن ذلك يعنى أن الحزب لا يقف عند المضمون الدينى للهوية، بكل ما ينطوى عليه من الاستعادة الكاملة للفكرة التى تقوم عليها الدولة ما قبل الحديثة التى تتميز بحضور الأفراد فى مجالها العام بهوياتهم الدينية فقط، بل يتنزَّل إلى المضمون الطائفي - المذهبى للهوية، بكل ما ينطوى عليه ذلك من استعادة حروب الدماء والمقاتل بين المذاهب، التى يكاد العراق أن يكون المثال الأبرز عليها فى العصر الراهن. فحين يقرأ المرء تلك المادة التى يقول نصها: "مبادئ الشريعة الإسلامية

هى أدلتها الكلية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المعتبرة فى مذاهب أهل السنة والجماعة"، فإنه يتبيَّن ضربا من الاختزال الذى يجرى تنزيل الشريعة بمقتضاه من مستوى المبدأ الشامل (الذى يتسع ليستوعب داخله جميع الأديان والملل تقريبا بحسب الأصولى الكبير أبوإسحاق الشاطبى)، ليس فقط إلى مستوى الدين أو الملة الواحدة، بل إلى مستوى المذاهب الجزئية داخل هذا الدين الواحد. ويتحقق هذا التنزيل من خلال آلية رد الكل (مبادئ الشريعة) إلى الجزء (الأدلة الكلية والقواعد الفقهية والأصولية ومصادرها فى مذاهب أهل السنة). إن جزئية هذه الأقسام الأخيرة (أى الأدلة والقواعد والمصادر المذهبية) تأتى من اختصاصها بدينٍ بعينه، فى حين أن مبادئ الشريعة هي، وبحسب المفسرين المسلمين الكبار، تختص بالأديان جميعا.
فقد حرص المفسرون الكبار (الطبرى والقرطبى والرازى) على التمييز فى الشرائع بين قسمين، منها ما يُمتنع دخول النسخ والتغيير فيه، بل يكون واجب البقاء فى جميع الملل والأديان، كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان، وكالقول بقبح الكذب والظلم والإيذاء، ومنها ما يكون من الفروع التى يدخل عليها النسخ والتغيير، وأنه لا خلاف أن الله تعالى لم يغاير بين الشرائع فى التوحيد والمكارم والمصالح، وإنما خالف بينها فى الفروع، حسبما علمه سبحانه. وإذن فإنه الإلحاح على التمييز بين "المبادئ" التى لا تختص بدينٍ بعينه، بل تتوافق عليها الأديان جميعاً، وبين "الفروع" التى يختلفون فيها، ويختص بها أهل دينٍ معين. ولسوء الحظ، فإن ما يُقال فى تفسير مبادئ الشريعة أنها "الأدلة الكلية والقواعد الأصولية والفقهية ومصادرها المذهبية"، إنما ينطوى على الكثير مما يدخل فى باب الفروع التى هى محلٌ للخلاف بين المسلمين أنفسهم. فإن الإجماع والقياس، وهما من الأدلة الكلية، يعدان موضوعا للخلاف بين الأصوليين أنفسهم.
وإذا كانت الفروع الجزئية تدخل فى تركيب الأدلة الكلية - أو على الأقل بعضها - على هذا النحو، فإن دخولها فى القواعد الأصولية والفقهية (التى هى من وضع الأصوليين والفقهاء)، وفى المصادر المعتبرة التى تختص بأهل السنة والجماعة بالذات، يكون أكثر ظهوراً لا محالة. وفى كلمة واحدة، فإن ذلك يعنى استحالة رد "مبادئ الشريعة" إلى ما تضعه تحتها المادة (219) من الأدلة والقواعد والمصادر، لأن هذه الأخيرة تبقى من قبيل الجزئى الذى لا يمكن رد المبدأ الكلى إليه أبداً.
والحق أن إصرار حزب النور على استبقاء هذه المادة فى الدستور إنما يرتبط بما تتيحه - عبر هذا الاختزال للمبدأ الكلى فى الفروع الجزئية - من فتح الباب أمام إحلال "أحكام" الشريعة محل "مبادئها". ومن هنا أن الحزب يعلق موافقته على استبعاد المادة (219) من الدستور على شرط استبدال لفظة "الأحكام" بكلمة "المبادئ" فى المادة الثانية. وإذ يعنى ذلك أن المادة (219) تقوم، وعلى نحوٍ صريح، مقام إبدال لفظة "أحكام" بكلمة "مبادئ" فى المادة الثانية، فإنه يؤكد أن القصد من وراء الإلحاح على إبقاء هذه المادة فى الدستور يرتبط بحقيقة أنها الباب إلى ما يبتغيه حزب النور من تصوير الشريعة على أنها هى الأحكام.
وإذا كانت خطورة اختزال الشريعة فى الأحكام تأتى من كون الأحكام هى مما ينتجه البشر ضمن سياقات التاريخ والمجتمع، وبما يعنيه ذلك من إضفاء القداسة على ما هو تاريخى واجتماعي، فإن الخطر لا يقف عند هذا الحد، بل يتجاوز إلى اعتبار الأحكام ساحةً لتكريس الانقسام المذهبي. فإن الإشارة إلى الطابع المذهبى السنى للهوية الإسلامية فى المادة (219)، ترتبط بالسعى إلى إقصاء الشيعة من المجال المصرى العام. وللغرابة، فإن ذلك قد انطوى على استدعاء الانقسام المذهبى إلى مجال الفقه الذى استقر النظر إليه على أنه ساحةً للتقارب بين المذاهب. إذ الحق أن الانقسام المذهبى فى الإسلام إنما ينتمى إلى مجال العقيدة، وليس إلى مجال الفقه أو الشريعة. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الخلاف بين المسلمين قد كان فى أصله خلافاً سياسياً، ثم تعالى ليصبح خلافا فى العقيدة التى كان لابد أن تصبح لذلك ساحة الصدام والخلاف الانقسامى.
وإذ يلح حزب النور على تحويل المجال الفقهى إلى ساحةٍ للتمايز والانقسام بين الفرقاء، فإن

ذلك يعنى أنه يبغى إغلاق الباب أمام كل من يسعى إلى ترسيخ التقارب والوفاق بين المسلمين. وليس من شكٍ فيما يعنيه ذلك من أن الهوية - كما يفهمها الحزب - إنما تتحدد من خلال آليات الانقسام والتمايز، وليست الهوية التى تنبنى بحسب آليات الاستيعاب والتقارب.

## -5-

يكاد انشغال السلفيين بتضمين تعبير "أحكام الشريعة الإسلامية" فى نص الدستور أن يبلغ حد الهوس الفعلي. ويبدو أن السعى إلى هذا التضمين يمثل أحد أهم استراتيجياتهم الثابتة، التى قد تختلف الآليات المُحققة لها فقط. فبعد أن أخفقت آلية السعى الصريح إلى إحلال لفظة (أحكام) محل لفظة (مبادئ) فى المادة الثانية المحددة - أو الحاكمة بالأحرى - لكيفية حضور الشريعة واشتغالها فى الدستور، فإنهم قد انتقلوا - فيما يبدو - إلى الاشتغال بآلية التحايل عبر السعى إلى إلحاقها بإحدى المواد الفرعية الخاصة بالمساواة بين الرجل والمرأة، حيث يصرون على تقييد مبدأ المساواة بتعبير "بما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية". وبالطبع فإنهم يدركون أن النص على (أحكام الشريعة)، ولو جاء فى إحدى مواد الدستور الفرعية، سوف يمثل تحييداً - أو حتى إلغاء فعليا - للقاعدة التى تقرر حضور الشريعة، بما هى المبادئ - فى المادة الثانية التى هى إحدى مواد الدستور الأساسية، وليست الفرعية. فمن المعلوم أن النص على أحكام الشريعة فى مادة فرعية تختص بمسألة جزئية (كالعلاقة بين الرجل والمرأة مثلاً) سيؤول إلى تثبيت العمل بالأحكام كقاعدة ينبغى العمل بما تقرره فى سائر المواد الفرعية المتعلقة بمسائل جزئية أخرى، وإن لم تتضمن ذات النص على الأحكام. وضمن هذا السياق، فإن ما ورد من النص - فى المادة الثانية - على حضور الشريعة بما هى المبادئ سوف يصبح مجرد زخرفة لغوية.
وإذا كان الافتراض المضمر فى تفكير السلفيين هو أن أحكام الشريعة، بخصوص المسألة الواحدة، هى أحكامٌ واحدةٌ وثابتةٌ، ولا تكون محلاً للاختلاف أو التغيير أبداً، فإن ذلك يبقى من قبيل الوهم الذى لا يقوم عليه أى دليل. حيث إن المصادر المعتبرة قد أوردت العديد من وقائع الاختلاف، حتى بين الصحابة أنفسهم، فى تقرير حكم الشريعة فى المسألة الواحدة، حتى ولو كان هذا الحكم منصوصاً عليه فى القرآن نفسه. ومن ذلك ما قطع به الكثيرون من وقوع الاختلاف بين الصحابيين الكبيرين زيد بن ثابت وعبدالله بن عباس فى حكم ميراث الأم مع الأب من أبنائهما الذين يموتون دون أن يكون لهم ولد. فرغم ما أورده القرآن من النص على أن ميراث الأم فى هذه الحالة هو "الثلث" - لقوله تعالى: "فإنْ لم يكن له ولدٌ وورثه أبواه فلأمه الثلث" - فإن الخبر قد تواتر بوقوع الاختلاف بين زيد وابن عباس فى المقدار الذى يُؤخذ منه هذا الثلث. فهل يكون هذا المقدار هو الميراث كاملاً، أم أنه ما يتبقى منه بعد اقتطاع سهم الزوجة (إذا كان الابن هو المُتوفى) أو سهم الزوج (إذا كانت الابنة هى المُتوفاة)؟. فإذ مضى زيد إلى احتساب الثلث الخاص بالأم من المتبقى من الميراث بعد اقتطاع سهم (الزوج أو الزوجة)، فإن ابن عباس قد مضى إلى احتساب هذا الثلث من الميراث كاملاً، محتجاً على زيد بالقول: "لم أجد ثلث ما بقى فى كتاب الله". وعندئذٍ فإن زيد لم يجد ما يرد به على هذا الاحتجاج إلا أن يقول: "إنما أنت رجلٌ تقول برأيك، وأنا أقول برأيى"، وفى تفسير الاختلاف بخصوص الأحكام التى وردت بها نصوص القرآن فإن "ابن العربى" قد ربطه - فى كتابه أحكام القرآن - بأن "البيان لا يكون قاطعاً، بل القرآن يسوق الأمر مساق الإشكال (حيث قد يورد القول مُشْكِلاً أو يسكت عن القول بالكلية، فيجعل الحال مُشْكِلاً)، لتتبين درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين". وبالطبع فإن ذلك يعكس

وعى الرجل بما يؤسس لما تواتر من الاختلاف حول الأحكام. وحين يدرك المرء أن ما يذكره ابن العربى مما يؤسس للاختلاف، من "سوق القرآن للقول مساق الإشكال، وعدم وضوح البيان وضوحا قاطعا، أو السكوت عن القول بالكلية"، قد ورد فى سياق تناوله لآياتٍ من القرآن تتعلق بأحكام النساء، فإن له أن يستنتج أن الاختلاف حول الأحكام المتعلقةٍ بالمرأة بالذات له ما يؤسسه فى بناء القرآن ذاته. وهكذا فإن الأمر ليس كما يصوره السلفيون من أن للشريعة أحكاماً واحدةً ثابتة لا ينبغى أن تكون موضوعاً للمخالفة، سواء فيما يخص المرأة أو غيرها.

وبمثل ما اختلف الصحابة حول الأحكام، فإن ما جرى من اعتبار الاختلاف حول الأحكام بين الفقهاء هو نوعٌ من الرحمة والتيسير على الناس، ليكشف ليس فقط عن وقوع الاختلاف، بل وكذا عن استحباب وقوعه. من ذلك ما توره المصادر، مثلا، من اختلاف الفقهاء حول القصاص من المسلم فى حال قيامه بقتل غير المسلم، وبما يحيل إليه ذلك من وقوع الاختلاف فيما يخص غير المسلمين أيضاً. فقد "ذهب أبوحنيفة وأصحابه إلى ثبوت القصاص (فى حق المسلم قاتل غير المسلم)، لعموم قوله تعالى: [ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق، ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه.الإسراء: 33]. وإذا سقط القصاص لشبهة أو عفو، فإنه لابد من الديَّة، وهى مثل ديَّة المسلم، لقوله تعالى: [وإن كان من قومٍ بينكم وبينهم ميثاقٌ فديَّةٌ مسلَمة إلى أهله.النساء: 92]. وفى المقابل، فقد ذهب جمهور الفقهاء وأكثر الصحابة إلى عدم ثبوت القصاص على القاتل المسلم، ولو كان القتل عمدا. بل إن عقوبة المسلم تكون هى الديَّة، وتكون ديَّة غير المسلم على نصف ديَّة المسلم عند المالكية والحنابلة، وعلى ثلث ديَّة المسلم عند الشافعية. واستدل جمهور الفقهاء على ذلك بحديث البخارى المنسوب إلى النبى الذى يقول: (لا يُقتل مسلم بكافر)، ويستدلون أيضاً بما أخرجه أبوداود من أن النبى قال: (ديَّة المعاهد نصف ديَّة الحر). واستدل الشافعية بأن عمر بن الخطاب جعل ديَّة اليهودى والنصرانى أربعة آلاف درهم، وهى ثلث ديَّة المسلم.

وإذ يبدو أن فقه التمييز بين المسلم وغير المسلم يؤسس نفسه على السنة والإجماع، بينما يؤسس فقه التسوية بينهما نفسه، فى المقابل، على نصوص القرآن، فإن ذلك يحيل إلى ما يبدو أنه الحرص على الاختلاف، حتى ولو راح يؤسس نفسه على أخبار يشوبها الضعف والتعارض. وبدلاً من الإقرار بهذا الاختلاف الذى يمكن أن يفتح الباب أمام تجاوز كل ضروب التمييز بين بنى البشر بصرف النظر عن اختلاف الجنس والدين، فإن السلفيين يوهمون بأن ما يؤمنون به من تصوراتٍ ضيقة هى "أحكام الشريعة" الثابتة التى يلزم عدم مخالفتها أبداً. فمتى يفيقون من أوهامهم؟!.

**-6-**

فقيه القرن السابع الهجرى الكبير نجم الدين الطوفى الحنبلي، الذى تروى عنه المصادر أن ميلاده كان بالعراق. وأنه قد سكن الشام ومصر، ومات بفلسطين (وبما يعنيه ذلك من أن تفكيره الفقهى قد تحدد بالشروط المنفتحة التى عرفتها مراكز الحضارة الكبرى فى عالم الإسلام)، وأنه أقبل على قراءة الحديث، وشرح الأربعين للنووي، واختصر الترمذى وروضة الموفق على طريقة ابن الحاجب، وكتب على المقامات شرحاً، وشرح مختصر التبريزى فى الفقه على مذهب الشافعى (وبما يعنيه ذلك من تضلُّعه فى الحديث والفقه والأصول واللغة، وعلى النحو الذى يستحيل معه اتهام الرجل فى علمه). وأما تفكير الرجل، الذى لا يمكن تصور إلا أن يكون موضوعاً

لتكفير الجهَّال فيما لو نطق به أحدهم الآن، فإنه يدور حول مركزية المصلحة فى بناء ما يتعلق بفقه المعاملات الإنسانية (فى مجالاتها السياسية والاجتماعية والإدارية والقضائية وغيرها)، وإلى الحد الذى يقوم فيه، ليس فقط بإخراج كل ما يتعلق بهذه المعاملات من مجال النصوص، بل وكذا تقديم المصلحة على النص فى حال تعارضهما. وهكذا فإنه ينطلق من التمييز بين ما يسميه العبادات والمُقدرات التى يكون التعويل فيها على النصوص والإجماع وبين المعاملات والعادات التى تقوم على مبدأ رعاية المصلحة بالأساس. وإذ يجعل من هذا المبدأ الأصل الذى تقوم عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجوب تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع فى حال تعلقهما بالمعاملات. وهو يقيم حجته على أنه إن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليلٌ شرعى وُفق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه (أى النص والإجماع)، وتقديمها (أى المصلحة) بطريق البيان. ويؤسس الرجل هذا التقديم للمصلحة على النص على الأولوية شبه المطلقة للمصلحة التى تجعلها تعلو على النص والإجماع. فإنه مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذى ذكرناه وجوه: (أحدها) أن مُنكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهى إذن محل وفاق. والإجماع محل الخلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه و(الوجه الثاني) أن النصوص مختلفة متعارضة، فهى سبب الخلاف فى الأحكام المذموم شرعا، ورعاية المصلحة أمرٌ مُتفق (عليه) فى نفسه، لا يُختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى، وقد قال الله عز وجل: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرَّقوا". وهكذا يبلغ الأمر بالطوفى إلى حد قراءة المصلحة على أنها حبل الله الذى يلزم الاعتصام به.

وإذ يدرك الطوفى أن ثمة من قد يعترض على طريقته فى التفكير، فإنه يورد الحجة التى يمكن الاعتراض بها عليه، ليرد عليها. وتتلخص حجة الخصم فى أن هذه الطريقة التى سلكها الطوفى فى رعاية المصلحة، إما أن تكون خطأً، فلا يلتفت أحد إليها، أو تكون صواباً. وفى حال كونها صواباً، فإما أن ينحصر الصواب أو الحق فيها، أو لا ينحصر. فإن انحصر الصواب فيها، لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ، إذ لم يقل بها أحدٌ منهم (قبل الطوفي). وإن لم ينحصر فهى (مجرد) طريقة جائزة من الطرق. وفى هذه الحالة فإن طريق الأئمة التى اتفقت الأمة على اتباعها يكون أولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام: "اتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذَّ شذَّ فى النار". ويلخص الطوفى رده على هذه الدعوى فى القول بأن طريقته فى رعاية المصلحة ليست خطأً لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعاً، بل ظن واجتهاد. وذلك يوجب المصير إليها، والأخذ بها. حيث الظن فى الفرعيات كالقطع فى غيرها. وإذا قيل بأن صحة طريقة رعاية المصلحة تحيل إلى فساد طرق الأئمة السابقة عليها، فإن الطوفى يرد بأن ذلك يعنى أن لا يقول أى أحدٍ بقولٍ أو طريقة جديدة لكى لا يكون الخطأ من نصيب كل ما قيل قبله. ويصل أخيراً إلى القول بأن السواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم، لأن العامة أكثر، وهو السواد الأعظم، وبما يعنيه ذلك من تقديم حجة العقل على حجة الجمهور والإجماع التى تمثل مركز الثقل فى الثقافة السائدة فى الإسلام.

ولعل ذلك يتفق مع ما يؤكده الطوفى من أن العقل هو الوجه الذى تتقرر منه المصالح فى معاملات الناس. ومن هنا ما يقرره من إنَّا اعتبرنا المصلحة فى المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حقٌ للشارع (الله) خاصٌ به، ولا يمكن معرفة حقه كمَّاً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امتثل (العبد ) ما رسم له الله، وفعل ما يعلم أنه يرضيه.

وبالطبع فإن ذلك يعنى أن كل ما يتعلق بمعاملات الناس، من قواعد الضبط السياسى والاجتماعي، هى مما يتقرر بالعقل بحسب دواعى المصلحة، وليست مما يتقرر بالنص - أو حتى

الإجماع - أبداً. بل إنه، وحتى على فرض أن يكون للنص مدخلٌ فى تقرير تلك القواعد، فإن العقل يظل حاضراً من خلال ما يلعبه من دورٍ جوهرى فى توجيه دلالة النص، أو حتى تعطيله.
وبالطبع فإن للمرء أن يتصور أنه لو عادً فقيه القرن السابع الحنبلى إلى الدعوة لطريقته فى هذا الزمان، فإن مصيره لن يختلف أبداً عن مصير المسيح الذى بعثه ديستوفسكى ليبشِّر بموعظته فيإسبانيا على عهد محاكم التفتيش، فقام كهنة كنيستها بصلبه من جديد، لأن رسالة الحب التى يكرِّز بها تتعارض مع ما لا يعرفون سواه من الكراهية والتعصب.

# المحتويات